TIEMPO DE MAGOS

La GRAN DÉCADA de la FILOSOFÍA 1919 - 1929

WOLFRAM EILENBERGER

taurus

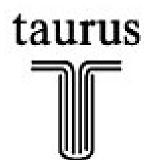
Wolfram Eilenberger

Tiempo de magos

La gran década de la filosofía

1919-1929

Traducción de Joaquín Chamorro Mielke



SÍGUENOS EN

megustaleer

 **@megustaleer**

 **@tauruseditorial**

 **@megustaleer**

Penguin Random House Grupo Editorial

A Eva

Lo mejor que tenemos de la historia es el entusiasmo que despierta.

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE,
Máximas y reflexiones

I

Prólogo
Los magos

HA LLEGADO DIOS

«No se preocupen, sé que jamás lo entenderán.» Con esta frase concluía el 18 de junio de 1929 en Cambridge el que seguramente fuera el examen oral de doctorado más peculiar de la historia de la filosofía. El estudiante que se presentó ante el tribunal examinador, compuesto por Bertrand Russell y George Edward Moore, era un exmilitar austriaco de cuarenta años que durante los diez anteriores había trabajado principalmente como maestro de escuela.[1] Se llamaba Ludwig Wittgenstein. No era un desconocido en Cambridge. Todo lo contrario: desde principios de la década de 1910 hasta poco antes de estallar la Primera Guerra Mundial, había estudiado allí con Russell y, por su manifiesta genialidad u originalidad, no tardó en convertirse en una figura de culto entre los estudiantes. «Ha llegado Dios, me lo he encontrado en el tren de las cinco y cuarto», escribe John Maynard Keynes en una carta con fecha de 18 de enero de 1929. Keynes, que podría considerarse el economista más importante del mundo en aquella época, se había encontrado a Wittgenstein por casualidad el día que este regresó a Inglaterra. Y dice mucho sobre lo cargado y lleno de rumores que estaba el ambiente de aquel círculo el hecho de que G. E. Moore, viejo amigo de Wittgenstein, también se encontrara en aquel tren de Londres a Cambridge.

El ambiente del compartimento no debía de ser demasiado agradable, pues la charla desenfadada y los abrazos cordiales no eran frecuentes, al menos en Wittgenstein. El genio de Viena era más bien propenso a repentinos accesos de ira y, además, era sumamente rencoroso. Una sola palabra, o un comentario político sarcástico, podía acarrear años de rencores, e incluso la ruptura de una relación, como había ocurrido con

Keynes y Moore en más de una ocasión. Pero, ¡Dios había vuelto! Y grande era el alborozo.

Al segundo día de llegar Wittgenstein, se convocó en casa de Keynes al llamado «Círculo de los Apóstoles» (un club estudiantil marcadamente elitista y extraoficial que era famoso sobre todo por los flirteos homosexuales de sus miembros) para dar la bienvenida al hijo pródigo.[2] En medio de una ceremoniosa cena, Wittgenstein fue elevado al rango de miembro honorífico («ángel»). Habían transcurrido más de quince años desde su última reunión. Muchas cosas habían sucedido desde entonces. Sin embargo, Wittgenstein no había cambiado en absoluto por fuera a ojos de los apóstoles. No solo se presentó a aquella velada con su invariable combinación de camisa abotonada sin cuello, pantalón gris de franela y pesados zapatos rurales de piel. Es que físicamente parecía que los años no habían pasado para él. A primera vista era como uno más de los numerosos estudiantes de élite invitados, que hasta ese momento solo conocían al extraño hombre llegado de Austria por lo que de él contaban sus profesores. Y, naturalmente, por ser el autor del *Tractatus logico-philosophicus*, la obra legendaria que había encarrilado de manera decisiva, hasta llegar a dominarlas, las discusiones filosóficas de Cambridge en los últimos años. Ninguno de los presentes podía afirmar que hubiera entendido, ni siquiera de modo aproximado, aquel libro. Pero eso no hacía más que alimentar la fascinación por el *Tractatus*.

Wittgenstein había concluido el libro en 1918, cuando era prisionero de guerra de los italianos, con la firme convicción de «haber resuelto definitivamente todos los problemas del pensamiento» y, en consecuencia, había decidido dar la espalda para siempre a la filosofía. Apenas unos meses después, como heredero de una de las familias industriales más ricas del continente, entregó la totalidad de su fortuna a sus hermanos. Tal como le dijo entonces por carta a Russell, estaba atormentado por fuertes depresiones e incesantes ideas suicidas y en adelante deseaba ganarse la vida «con un trabajo honrado». Concretamente, como maestro de escuela de provincias.

Aquel Wittgenstein estaba de vuelta en Cambridge. Había vuelto, decía él, para filosofar. Sin embargo, el genio, que ya había cumplido cuarenta años, no tenía título académico alguno y carecía de medios de vida. Lo poco que, con los años, había podido ahorrar, se lo había gastado al cabo de unas

semanas de estancia en Inglaterra. Educadamente le preguntaron si sus ricos hermanos no estarían dispuestos a prestarle ayuda económica, pero rechazó con vehemencia esa posibilidad: «Acepte, por favor, mi declaración escrita de que no solo tengo un buen número de parientes adinerados, sino que además me darían dinero si se lo pidiera. PERO NO LES PEDIRÉ NI UN PENIQUE», [3] hace saber a Moore la víspera del examen oral de doctorado.

¿Qué podían hacer? Nadie en Cambridge dudaba de las excepcionales dotes de Wittgenstein. Todos, incluidas las figuras más influyentes de la universidad, querían retenerlo y ayudarlo. Sin embargo, sin títulos académicos era institucionalmente imposible, incluso en aquel ambiente de confianza que había en Cambridge, conseguir una beca de investigación para el estudiante que tiempo atrás había abandonado la carrera, y mucho menos un puesto fijo.

Finalmente, se les ocurrió que podría presentar su *Tractatus logico-philosophicus* como tesis doctoral. Russell, que se había ocupado personalmente de su publicación en 1921-1922 y había escrito un prólogo para respaldarla, consideraba la obra de su entonces pupilo muy superior a sus propios trabajos, no menos importantes, sobre filosofía de la lógica, de la matemática y del lenguaje.

No es de extrañar que, cuando entró en la sala donde tuvo lugar la defensa de tesis y el examen oral, dijera «no haber presenciado en toda su vida nada tan absurdo».[4] Pero un examen es un examen, por lo que Moore y Russell, tras unos minutos de consultas amistosas, finalmente decidieron plantear algunas cuestiones críticas. Estas se referían a uno de los acertijos centrales del tratado de Wittgenstein, que abundaba en oscuros aforismos y sentencias místicas. Ya el primer enunciado de la obra, rigurosamente ordenada mediante una ingeniosa notación decimal, ofrecía un ejemplo bien gráfico. Reza así:

> 1 El mundo es todo lo que acaece.(1)

Pero no era el único caso. Proposiciones como las siguientes también suponían un acertijo para los adeptos a Wittgenstein (y aún hoy resultan enigmáticas):

> 6.432 *Cómo* sea el mundo es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela *en* el mundo.

> 6.44 Lo místico no es *cómo* sea el mundo, sino *que* el mundo sea.

A pesar de estos enigmas, el propósito fundamental del libro queda claro. El *Tractatus* de Wittgenstein se inserta en una larga tradición de obras de la Edad Moderna, como la *Ética demostrada según el orden geométrico*» (aparecida póstumamente en 1677), de Baruch Spinoza; la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), de David Hume, y la *Crítica de la razón pura* (1781), de Immanuel Kant. Todas estas obras aspiran a trazar un límite entre los enunciados de nuestro lenguaje que tienen un sentido y, por lo tanto, son contrastables, y los que solo parecen tenerlo y confunden a nuestro pensamiento y nuestra cultura debido a esa apariencia. El *Tractatus* es, en otras palabras, una contribución terapéutica a la diferenciación entre aquello de lo que puede hablar el ser humano propiamente y aquello de lo que no puede hablar. No es casualidad que el libro concluya con esta proposición:

> 7 De lo que no se puede hablar, es mejor callar.

Y en el enunciado anterior, la proposición 6.54, Wittgenstein expone claramente su procedimiento terapéutico:

> 6.54 Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo: que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprende haya salido, a través de ellas, fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.)
>
> Debe superar estas proposiciones; entonces tendrá la justa visión del mundo.

Justo en este punto se detuvo Russell durante el examen oral. ¿Cómo podía conseguirse transmitir a alguien, a través de una sucesión de proposiciones sin sentido, una visión del mundo, y que además fuera la única visión correcta? ¿No había declarado Wittgenstein de forma bien explícita, en el prólogo a su obra, que «la verdad de los pensamientos aquí comunicados» le parecía «intocable y definitiva»? ¿Cómo podía decir tal cosa de una obra que, según él mismo aseveraba, solo contenía enunciados sin sentido?

La pregunta no era nueva para Wittgenstein. Ya la había oído en boca de Russell. Es más, durante años de intensa correspondencia, había sido algo

así como un tema clásico de su tensa amistad. Russell le formuló una vez más esa pregunta «en honor de los viejos tiempos».

Es una lástima que no sepamos qué le respondió exactamente Wittgenstein en su defensa de tesis. Pero podemos suponer que, como era habitual en él, contestó con un ligero tartamudeo, los ojos encendidos y una entonación muy peculiar, que, más que del acento extranjero, provenía del modo de hablar de un hombre que percibía en las palabras del lenguaje humano un sentido y una musicalidad especiales. Y en algún momento, tras unos minutos de balbuciente monólogo, en el que buscaría sin cesar la formulación verdaderamente esclarecedora (otra de las peculiaridades de Wittgenstein), es probable que apuntara que ya había dicho y explicado lo suficiente. Sencillamente, le resultaba imposible hacerse comprender por los seres humanos. Ya lo había dicho en el prólogo al *Tractatus*: «Quizás este libro solo puedan comprenderlo aquellos que por sí solos hayan pensado los mismos o parecidos pensamientos a los que aquí se expresan».

El problema era (y Wittgenstein lo sabía) que muy pocas personas, posiblemente ni una sola, habrían pensado y formulado ideas similares. Desde luego, no lo hizo su antes venerado profesor, Bertrand Russell, autor de los *Principia mathematica*, que Wittgenstein consideraba filosóficamente limitados. Y menos aún G. E. Moore, con fama de ser uno de los pensadores y lógicos más brillantes de su tiempo, del cual Wittgenstein dijo en privado que era «un excelente ejemplo de lo lejos que puede llegar un hombre carente de toda inteligencia».

¿Cómo iba a explicar a aquellos hombres la idea de la escalera de enunciados sin sentido, que primero hay que subir y luego desechar para tener una visión correcta del mundo? ¿No era como el sabio del símil platónico de la caverna, que una vez vista la luz, fracasa en el intento de hacer comprensibles sus visiones a los demás prisioneros de la caverna?

Ya basta por hoy. Ya basta de explicaciones. Entonces, Wittgenstein se levantó, caminó hacia el lado opuesto de la mesa, dio unas benevolentes palmadas en el hombro a Moore y a Russell y pronunció esa frase con la que, hasta hoy, todos los doctorandos de filosofía habrán soñado la noche anterior a su defensa de tesis: «No se preocupen, sé que jamás lo entenderán».

Así concluyó la representación. Correspondía a Moore redactar el informe sobre la evaluación: «En mi opinión personal, la tesis del señor

Wittgenstein es la obra de un genio; pero, sea lo que fuere, alcanza el nivel requerido para el título de Cambridge de doctor en filosofía».[5]

Poco después se le concedió la beca de investigación. Wittgenstein había vuelto a la filosofía.

ASCENSIÓN A LA CUMBRE

También Martin Heidegger debió de sentirse bien recibido cuando, el 17 de marzo del mismo año, entró en el salón de festejos del Grand Hôtel Belvédère de Davos. Porque es indudable que el pensador de la Selva Negra, a la sazón de treinta y nueve años, se sentía elegido, ya desde su juventud, para conquistar la gran tribuna filosófica. De ahí que ningún detalle de su aparición fuese casual. Ni su ajustado traje de corte más bien deportivo, que desentonaba con el clásico frac de los dignatarios invitados, ni el pelo peinado hacia atrás, ni su rostro de campesino bronceado por el sol del mediodía, ni el considerable retraso con que se presentó en el salón, ni, desde luego, el hecho de que, en vez de ocupar el asiento que tenía reservado en las primeras filas, se mezclara sin la menor vacilación con el grupo, igualmente numeroso, de estudiantes y jóvenes investigadores sentados al fondo del salón. De ningún modo iba a plegarse a las convenciones dominantes sin romper algún tabú. Porque, para alguien como Heidegger, no cabía un auténtico filosofar dentro de lo falso. Y falso tuvo que antojársele casi todo lo que vio en aquella especie de reunión académica en un hotel de lujo suizo.

El año anterior, Albert Einstein había pronunciado el discurso inaugural de los «Cursos universitarios de Davos». En 1929, uno de los principales oradores invitados fue Martin Heidegger. Allí pronunció tres conferencias en días consecutivos, además de participar en un debate público final con Ernst Cassirer, el segundo peso pesado del congreso. Por incómoda y seria que fuera la situación, el prestigio y el reconocimiento implícitos en aquel debate avivaban los más profundos anhelos de Heidegger.[6]

Solo dos años antes, en la primavera de 1927, había publicado *El ser y el tiempo*, una obra que se convirtió en pocos meses en un nuevo hito del pensamiento. Su gran éxito sirvió para corroborar la fama que ya en años

anteriores, y por decirlo con las palabras de su antigua alumna (y amante) Hannah Arendt, el hijo del sacristán de Meßkirch (Baden) tenía de «secreto rey» de la filosofía en lengua alemana. Heidegger había escrito aquella obra en 1926 acuciado por las prisas y, en realidad, la dejó a medias. Con *El ser y el tiempo*, una de las obras del siglo, había establecido las condiciones formales para regresar del detestado Marburgo a su *alma mater* de Friburgo. En 1928, Martin Heidegger tomó allí posesión de la prestigiosa cátedra de su antiguo maestro y protector, el fenomenólogo Edmund Husserl.

Si, al regresar Wittgenstein a Cambridge, John Maynard Keynes había elegido el trascendente calificativo de «Dios», la palabra «rey» que eligió Hannah Arendt indicaba una voluntad de poder y, por ende, de estatus social que, en el caso de Heidegger, quedaba patente al instante en todos los que lo conocían. No importaba dónde apareciera o se presentara: Heidegger nunca pasaba inadvertido. En el salón de Davos reforzó esa condición negándose simbólicamente a ocupar el sitio que le habían reservado entre otros profesores de filosofía. Los presentes cuchicheaban, susurraban, se volvían para verlo: Heidegger está aquí. Ya podemos comenzar.

MANTENER LAS FORMAS

Es muy poco probable que Ernst Cassirer uniera su voz a los murmullos del salón. No desveles nada: guarda las formas y, sobre todo, el porte; tal era la máxima de su vida. Y también el núcleo de su filosofía. Bien mirado, ¿qué tendría que temer él? Al fin y al cabo, para el profesor de la Universidad de Hamburgo, de cincuenta y cuatro años, no había un ambiente más familiar que el del marco ceremonial de un gran evento académico. Hacía exactamente diez años que ocupaba su cátedra. En el primer semestre del curso 1929-1930 accedió al rectorado de su universidad: fue el cuarto judío en la historia universitaria alemana que lo conseguía. Cassirer, vástago de una acaudalada familia de comerciantes de Breslau, estaba familiarizado desde la más tierna infancia incluso con la etiqueta de los hoteles de lujo suizos. Como solía hacerse en sus círculos, todos los años viajaba con su mujer, Toni, durante los meses de verano a las montañas suizas para tomar las aguas. A eso hay que añadir que, en 1929, Cassirer también se hallaba

en el cenit de su fama y la cumbre de su producción. Durante los diez años anteriores había escrito las tres partes de su *Filosofía de las formas simbólicas*. La extensión enciclopédica y la originalidad sistemática de esta obra —cuyo tercer y último tomo había aparecido pocas semanas antes del congreso de Davos— consagraron a Cassirer como líder indiscutible del neokantismo, que era la principal corriente académica de la filosofía alemana.

A diferencia de Heidegger, la ascensión de Cassirer a la categoría de maestro del pensamiento filosófico no había sido meteórica. Al contrario, su fama había ido creciendo a lo largo de decenios de esfuerzos centrados en la historia de la filosofía y de una labor editorial. Había preparado una edición de obras completas de Goethe y otra de Kant, y en los años de docente en Berlín previos a su cátedra, había publicado una gran historia de la filosofía moderna. En lugar de la presencia carismática y la audacia lingüística, lo distinguía sobre todo su impresionante erudición y una memoria que en ocasiones parecía sobrehumana y le permitía citar en cualquier momento páginas enteras de los grandes clásicos filosóficos y literarios. El carácter equilibrado de Cassirer, siempre dado a la mediación y la moderación, era temido. En Davos, él encarnaba (a sabiendas) esa forma de filosofar, así como el *establishment* académico que Heidegger se propuso reventar gracias a las generosas becas de viaje para toda una tropa de asalto, compuesta de alumnos y aspirantes a la docencia universitaria, que se había traído. La foto de la ceremonia inaugural muestra a Cassirer (a la izquierda, en la segunda fila) sentado al lado de su esposa Toni, con el pelo dignamente encanecido y la mirada concentrada en la tribuna de oradores. La silla que tiene delante y a la izquierda está vacía. Un pequeño cartel sujeto al respaldo dice: «Reservé». Era el sitio de Heidegger.

EL MITO DE DAVOS

Como atestiguan los registros posteriores, las infracciones de Heidegger contra la etiqueta de Davos tuvieron consecuencias. A Toni Cassirer le perturbó tanto el encuentro, que en las memorias que escribió en 1948 en su exilio neoyorquino, con el título de *Mein Leben mit Ernst Cassirer* (‘Mi

vida con Ernst Cassirer')[7] alteró la fecha en dos años. En ellas recuerda a «un hombre de pequeña estatura con un aspecto muy corriente, de pelo negro y penetrantes ojos oscuros», que a ella, hija de un comerciante de la alta sociedad vienesa, le recordaba a «un obrero del sur de Austria o de Baviera», una impresión que «poco después respaldó su dialecto» en el posterior banquete de gala. Ya entonces tenía una idea clara de con quién se las veía su marido: «La inclinación de Heidegger hacia el antisemitismo», concluye sus recuerdos de Davos, «no nos era nada extraña».

La disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger se considera hoy un acontecimiento decisivo en la historia del pensamiento. En palabras del filósofo americano Michael Friedman, marcó una esencial «bifurcación en la filosofía del siglo XX».[8] La conciencia de ser testigos de un cambio de época ya latía en todos los asistentes. Un discípulo de Heidegger, Otto F. Bollnow (que en los años posteriores a 1933 llegó a ser un filósofo nazi declarado) celebraba en su diario el «sublime sentimiento […] de haber asistido a una hora histórica comparable a la que Goethe había anunciado en su *Campaña de Francia*: "Aquí y ahora se inicia una nueva época de la historia universal" —en este caso, de la historia de la filosofía—, y podréis decir que estuvisteis allí».[9]

En efecto. Si lo sucedido en Davos no hubiera tenido lugar, los futuros historiadores de las ideas habrían tenido que inventarlo. Este memorable acontecimiento refleja con minuciosidad los grandes contrastes de toda la década. El vástago judío de una familia de industriales de Berlín se encuentra con el hijo de un sacristán católico de la región de Baden: la contención hanseática contra la franqueza rústica. Cassirer es el hotel. Heidegger, la cabaña. Bajo la deslumbrante luz solar se encuentran en un lugar en el que ambos mundos se superponen formando una imagen irreal.

La atmósfera onírica, insular, de un hotel y balneario de Davos era la misma que había inspirado a Thomas Mann su novela *La montaña mágica*. Por eso, la disputa de 1929 en Davos debió de parecer a los asistentes la materialización concreta de una obra de ficción. Cassirer y Heidegger se ajustaban con una exactitud pasmosa a los patrones ideológicos de un Lodovico Settembrini y un Leo Naphta, que la novela de Thomas Mann había creado para toda una época.

Memorable fue también el tema elegido por los organizadores del encuentro en Davos: «¿Qué es el hombre?». Una pregunta que ya había sido el *leitmotiv* de la filosofía de Immanuel Kant. Todo el pensamiento crítico de Kant parte de una observación tan simple como incontrovertible: el hombre es un ser que se hace preguntas que en última instancia no puede responder. Estas preguntas se refieren especialmente a la existencia de Dios, el misterio de la libertad humana y la inmortalidad del alma. En una primera definición kantiana, el hombre es un *ser metafísico*.

Pero, ¿qué significa eso? Para Kant, estos enigmas metafísicos, precisamente porque no pueden ser resueltos por completo, abren al ser humano un horizonte de posible perfeccionamiento. Nos guían en nuestro esfuerzo por aprender todo lo posible de la experiencia (conocimiento), actuar del modo más libre y autónomo posible (ética) y hacernos dignos de una posible inmortalidad del alma (religión). Kant habla en este contexto de una función *regulativa*, e incluso rectora, de las preguntas metafísicas.

Hasta los años veinte del siglo XX, las directrices del proyecto kantiano fueron determinantes en la filosofía de lengua alemana y aún más: en la moderna filosofía en general. Esto significaba, tanto para Cassirer como para Heidegger, que filosofar era ir a la raíz de estas preguntas. Algo que también podría aplicarse al proyecto ya mencionado, de orientación más bien lógica, que concibió Ludwig Wittgenstein de trazar un límite inequívoco entre lo que un hombre racional puede decir y aquello sobre lo cual debe callar. No obstante, el planteamiento terapéutico del *Tractatus* de Wittgenstein iba más allá de Kant en la medida en que el propio impulso, asumido como algo fundamental en el ser humano, de hacerse preguntas metafísicas (y, por tanto, filosofar) podía recibir esa terapia con los medios de la filosofía. Así lo dice el *Tractatus*:

> 6.5 Para una respuesta que no se puede expresar, la pregunta tampoco puede expresarse.
> No hay *enigma*.
> Si se puede plantear una cuestión, también se *puede* responder.

> 6.51 […] Pues la duda solo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta, solo cuando hay una respuesta, y esta únicamente cuando se *puede decir* algo.

> 6.53 El verdadero método de la filosofía sería propiamente este: no decir nada, sino aquello que se puede decir; esto es, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—, y siempre que alguien quiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones […].

La esperanza ligada a la obra de Wittgenstein, y típica de la época, de poder dejar atrás por fin, bajo la guía de la lógica y la ciencia natural, las cuestiones metafísicas, estaba latente también en muchos participantes de la conferencia de Davos; por ejemplo, en Rudolf Carnap, de treinta y ocho años, autor de obras con títulos tan programáticos como *La construcción lógica del mundo* o *Pseudoproblemas de la filosofía* (ambas de 1928). Tras emigrar a Estados Unidos en 1936, Carnap se erigió en una de las figuras destacadas de la «filosofía analítica», en la que tanta influencia tuvo Wittgenstein.

SIN FUNDAMENTO

En realidad, no importa con qué corriente o escuela se sintieran afines los participantes en el congreso de Davos, si con el idealismo, el humanismo, la filosofía de la vida, la fenomenología o el logicismo. Los filósofos allí presentes coincidían en un punto esencial: que el fundamento cosmovisivo y, sobre todo, científico, sobre el que Kant había erigido su impresionante sistema filosófico se hallaba debilitado o, por lo menos, necesitaba de una importante reforma. La *Crítica de la razón pura* de Kant se basaba (no solo en su concepción del espacio y del tiempo como formas de la intuición) en la física del siglo XVIII. Pero la concepción newtoniana del mundo había acabado revolucionada por la teoría de la relatividad de Einstein (1905). El espacio y el tiempo no podían considerarse independientes uno de otro, ni podía decirse que fueran *a priori*, es decir, anteriores a toda experiencia. Ya antes, la teoría de la evolución de Darwin había restado toda plausibilidad a la idea de una naturaleza humana sustraída al devenir temporal, de una naturaleza dada para siempre. Con la importancia otorgada al azar que Darwin había introducido en la evolución de todas las especies del planeta

—y que Nietzsche trasladó de manera tan influyente al dominio de la cultura— también quedó muy debilitada la expectativa de una meta última, aun racionalmente sustentada, de la historia. Y la perfecta transparencia de la conciencia del hombre para sí mismo (el punto de partida del método de investigación trascendental kantiano) dejó de parecer evidente con Sigmund Freud. Además, la atrocidad de los millones de muertos anónimos en la Primera Guerra Mundial había restado, más que cualquier otra cosa, toda credibilidad a la retórica ilustrada de un progreso civilizador de la humanidad por medio de la cultura, la ciencia y la técnica. A la vista de las crisis políticas y económicas de aquella década, la pregunta sobre el ser humano se hizo más imperativa que nunca. Lo que ocurría era que el antiguo fundamento de su respuesta se había vuelto definitivamente dudoso.

El filósofo Max Scheler, autor del libro *El puesto del hombre en el cosmos*, fallecido de forma inesperada en 1928, resumió semejante sensación de crisis en una de sus últimas conferencias con estas palabras: «Nos encontramos, por primera vez en los diez mil años de historia, en una época en que el hombre se ha vuelto entera y radicalmente problemático; en que ya no sabe qué es, pero al mismo tiempo sabe que no lo sabe».[10]

Tal es el horizonte de preguntas frente al cual Cassirer y Heidegger se encontraron en la cumbre de Davos. Este horizonte había inspirado a ambos pensadores sus obras capitales durante diez años. Sin embargo, en lugar de intentar ofrecer una respuesta directa y sustancial a la pregunta de Kant «¿Qué es el hombre?», Cassirer y Heidegger se concentraron en otra cuestión latente en aquella pregunta, y ahí radicó la originalidad de su pensamiento.

El hombre es un ser que necesita hacerse preguntas que no puede responder. Esto es indudable. Pero, ¿qué condiciones deben darse para que un ser sea capaz de hacerse esas preguntas? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de ese preguntar? ¿En qué se basa la capacidad de indagar en las propias preguntas? ¿En ese impulso? Las respuestas se expresan ya en el título de sus obras principales: *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer y *El ser y el tiempo* de Heidegger.

DOS VISIONES

Según Cassirer, el hombre es ante todo un ser que utiliza y produce signos: un *animal symbolicum*. Un ser que, en otras palabras, se da a sí mismo y da a su mundo un sentido, un sostén y una orientación por medio de los signos. El sistema de signos más importante que usa el ser humano es su lengua materna natural. Pero hay muchos otros sistemas de signos —en términos de Cassirer: *formas simbólicas*—, por ejemplo, los mitos, el arte, la matemática o la música. Estas simbolizaciones, sean lingüísticas, pictóricas, acústicas o gestuales, generalmente no se entienden por sí solas. Requieren de una interpretación por parte de los demás seres humanos. El proceso continuo en el que el signo entra en el mundo y es interpretado y transformado por otros seres humanos es el proceso de la cultura humana. Solo esta capacidad de emplear signos permite al hombre hacerse preguntas metafísicas, y en general, preguntas sobre sí mismo y sobre el mundo. La crítica de la razón pura de Kant se convierte en Cassirer en proyecto de un estudio de los sistemas de formas simbólicas que confieren un sentido a los seres humanos y al mundo. Se convierte, por tanto, en una *crítica de la cultura* en toda su extensión y variedad, necesariamente contradictorias.

También Heidegger recalca la importancia del medio lingüístico para la existencia del ser humano. Pero no ve el verdadero fundamento de su ser metafísico en un sistema de signos universalmente repartido, sino en un sentimiento individualísimo: la angustia. En concreto, la angustia que se apodera del individuo cuando se hace plenamente consciente de la finitud de su existencia. El conocimiento de la propia finitud, que caracteriza al hombre como un «ser arrojado» al mundo, se transforma en él (a través de la angustia) en la tarea de captar y reconocer sus posibilidades, enteramente propias y particulares, de ser. Heidegger llama a este designio *autenticidad*. La forma de ser del hombre se distingue además por su ineluctable sujeción al tiempo. Por un lado, en virtud de la situación histórica única a la que su existencia ha sido arrojada sin su permiso, y, por otro, en virtud del conocimiento que esa existencia tiene de su finitud.

Por eso, la esfera de la cultura y del uso universal de los signos en que se centra Cassirer cumple, en la interpretación de Heidegger, sobre todo la misión de distraer al hombre de su finitud, y, por ende, de su autenticidad.

Contra eso, el papel de la práctica filosófica consiste justamente en mantener abiertos para el hombre los verdaderos abismos de su angustia con el fin de liberarlo en un sentido más auténtico.

UNA ELECCIÓN

Era previsible que la vieja pregunta de Kant acerca del hombre condujera, según se asumiera la respuesta de Cassirer o la de Heidegger, a dos ideales completamente opuestos de evolución cultural y política: tomar partido por una humanidad con iguales derechos formada por todos los seres que utilizan los signos se oponía al coraje elitista de ser auténtico; la esperanza de una domesticación civilizadora de las profundas angustias del hombre se enfrentaba a la exigencia de exponerse radicalmente a ellas; el compromiso con el pluralismo y la diversidad de las formas culturales contradecía el presentimiento de una inevitable pérdida de la individualidad en esa sobreabundancia; la continuidad moderadora se oponía a una voluntad de ruptura total y de nuevo comienzo.

Por eso, cuando Cassirer y Heidegger se encontraron el 26 de marzo de 1929 a las diez en punto de la mañana, pudieron proclamar con razón que sus filosofías constituían dos visiones distintas del mundo. Y lo que estaba en juego en Davos era una decisión entre dos visiones en gran medida divergentes del curso evolutivo del ser humano moderno. Dos visiones cuyas fuerzas de atracción opuestas han marcado y determinado interiormente nuestra cultura hasta el día de hoy.

De todos modos, los estudiantes y jóvenes investigadores presentes durante los diez días que duró el congreso donde se desarrolló la disputa de Davos ya se habían formado una opinión hacía tiempo y habían emitido su veredicto. Como era de esperar en un clásico conflicto generacional, fue a favor del joven Heidegger. Esto pudo deberse sobre todo a que Cassirer (como si quisiera demostrar en carne propia lo desesperado de su ideal educativo burgués), pasó la mayor parte del congreso metido en su habitación del hotel con fiebre, mientras que Heidegger se calzaba los esquís cada minuto que tenía libre para descender junto con los impetuosos y jóvenes estudiantes por las pistas negras de los Alpes de los Grisones.

¿DÓNDE ESTABA BENJAMIN?

En los días primaverales del año mágico de 1929, mientras los profesores Ernst Cassirer y Martin Heidegger se encontraban para diseñar el futuro de ser humano en la cumbre de Davos, otras preocupaciones completamente diferentes abrumaban al periodista y escritor independiente Walter Benjamin en la gran ciudad de Berlín. Benjamin había sido expulsado por su amante, la directora teatral letona Asia Lacis, del nido de amor recién alquilado en la Düsseldorferstraße, y se vio obligado, una vez más, a regresar a la casa de sus padres en la Delbrückstraße, a pocos kilómetros de distancia. Allí lo esperaban, además de su madre moribunda, su esposa Dora y su hijo Stefan, de once años. Lo grotesco del hecho en sí no es nada nuevo. Más bien es el caso, de sobra conocido, del nuevo comienzo cuando el amor se tambalea, al que se suman los aprietos económicos y un rápido final de las relaciones que en los años anteriores mantuvieron todos los implicados. Una situación agravada en ese momento al haber comunicado Benjamin a su mujer, Dora, la decisión irrevocable de divorciarse y, además, con el propósito de casarse con la amante letona que poco antes había roto la relación con él.

Resulta tentador imaginarse a Benjamin como asistente al congreso de Davos. Por ejemplo, como corresponsal del *Frankfurter Zeitung* o del *Literarische Welt*, en los que solía colaborar como reseñista. Nos lo imaginamos como un cronista parsimonioso colocado en el rincón más apartado del salón de festejos, que saca su bloc negro («Lleva tu cuaderno de notas con el rigor con que las autoridades llevan su registro de extranjeros»), se ajusta las gruesas gafas con montura de níquel y anota con su minúscula letra de pulga las primeras observaciones, por ejemplo, la del dibujo del papel pintado o de los tapizados, para luego proseguir con una somera crítica del corte del traje que viste Heidegger y acabar lamentando la pobreza espiritual de una época en la que los filósofos preconizan la «vida sencilla» y, en especial en el caso de Heidegger, cultivan un «lenguaje rústico» caracterizado por la «profusión de los más rudos arcaísmos» con los que creen «asentar las fuentes vitales del lenguaje». Posiblemente se

habría dirigido a los asientos donde más tarde se acomodaría el «hombre-estuche» Cassirer y habría dicho que esa parte del mobiliario burgués representaba toda una filosofía anticuada y enmohecida, cuyo conservadurismo burgués aún creía que podía obligar a la diversidad del mundo moderno a entrar en el corsé de un sistema unitario. Ya en el aspecto físico, Benjamin habría parecido un perfecto híbrido de Heidegger y Cassirer. También él era propenso a repentinos padecimientos febriles y antideportivo hasta un punto ridículo, pero, a pesar de su escasa estatura, tenía una presencia, un atractivo y una sofisticación que habrían causado impresión de inmediato. De hecho, los temas tratados en Davos también ocupaban un lugar central en su producción: la transformación de la filosofía kantiana en el contexto de una nueva era de la técnica, el aspecto metafísico del lenguaje común, la crisis de la filosofía académica, el desgarro interno de la conciencia moderna y del sentido del tiempo, la creciente forma mercantil de la existencia urbana, la búsqueda de la salvación en tiempos de completo declive social… ¿Quién sino Benjamin había publicado algo sobre esos temas en los últimos años? ¿Por qué nadie lo había enviado a Davos? O algo aún más doloroso: ¿por qué nadie lo había invitado como orador?

La respuesta era que, desde el punto de vista de la filosofía académica, Walter Benjamin carecía de entidad en 1929. Había intentado una y otra vez acceder a un puesto de profesor en muchas universidades (en Berna, Heidelberg, Fráncfort, Colonia, Gotinga, Hamburgo y Jerusalén), pero una y otra vez había fracasado estrepitosamente, unas veces porque las circunstancias no le eran favorables, y otras a causa de los prejuicios antisemitas, pero, sobre todo, por su propia indecisión.

En 1919, cuando se doctoró en la Universidad de Berna con una tesis sobre «El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán», que obtuvo la calificación de *summa cum laude*, creyó que iba a tener todas las puertas abiertas. El director de su tesis, el germanista Richard Herbertz, le prometió un puesto docente remunerado. Benjamin vaciló, se enemistó con su padre, con lo que anuló todas las perspectivas de vivir en la cara Suiza, y no tardó en optar por una vida de crítico independiente. Si durante los diez años siguientes todavía intentó repetidas veces establecerse en una universidad fue sobre todo porque se dio cuenta de lo difícil que le resultaría seguir el camino elegido a alguien que escribía, vivía y, además,

consumía como él. En aquellos años salvajes era bastante costoso vivir y ser como él. Y no se debía solo a su cara afición por dominar los restaurantes, los clubes nocturnos, los casinos y las reuniones en casas de amigos, sino también a su pasión por el coleccionismo, por ejemplo, de antiguos libros infantiles, que descubría por toda Europa y adquiría de manera casi compulsiva.

Tras la ruptura definitiva con el hogar de sus padres, la vida del no precisamente ocioso periodista (el mercado periodístico de lengua alemana y la demanda de suplementos culturales se disparó en los años veinte) se vio condicionada por la permanente precariedad económica. Y cada vez que las estrecheces lo oprimían, Benjamin miraba de reojo a la universidad. Un puesto académico podía proporcionar a la joven y muy viajera familia, además de una seguridad económica básica, un apoyo existencial, las dos cosas que el pensador, presa de un descontento interior, ansiaba tanto como temía.

MEJOR FRACASAR

Las ambiciones académicas de Benjamin alcanzaron un punto de inflexión catastrófico, que el tiempo haría legendario, con la habilitación fallida en la Universidad de Fráncfort en 1925. Encarrilado por el único defensor de Benjamin que formaba parte de dicha universidad, el sociólogo Gottfried Salomon-Delatour (uno de los posteriores organizadores de las conferencias universitarias de Davos), Benjamin había escrito un estudio titulado *El origen del drama barroco alemán*. A primera vista, el trabajo aspiraba a clasificar la tradición del drama barroco en el canon de literatura alemana. Hoy en día, ese estudio suele considerarse un hito de la filosofía y la teoría literaria del siglo XX, especialmente por su «Prólogo crítico del conocimiento». Sin embargo, entonces ni siquiera llegó a iniciarse el procedimiento oficial de habilitación, pues los examinadores escogidos por la facultad, completamente desbordados por la envergadura del trabajo, habían pedido al autor, después de una primera revisión, que retirase voluntariamente su solicitud. El fracaso ante la comisión examinadora habría sido inevitable.

A pesar de todo, aun después de esta radical humillación, Benjamin no pudo abandonar por completo la idea de acceder a una universidad. Ese mismo invierno de 1927-1928 trató de unirse, por mediación de su amigo y mecenas, el escritor Hugo von Hofmannsthal, al círculo hamburgués de la llamada «escuela de Warburg», formada en torno a Erwin Panofsky y Ernst Cassirer. También eso resultó un fiasco. La reacción de Panofsky fue tan negativa que Benjamin tuvo que disculparse ante su intercesor Hofmannsthal por haberlo implicado en el asunto. Es de suponer que Ernst Cassirer también se enteró de ese intento de entrar en el círculo. Para Benjamin, el rechazo fue especialmente duro de aceptar, ya que durante sus primeros meses de estudiante en el Berlín de los años 1912-1913, había asistido con mucha ilusión como oyente de las clases del entonces profesor asociado. Los círculos eran estrechos, los intercesores lo eran todo, y Benjamin era, en casi todos los aspectos, un caso perdido: demasiado independiente en sus planteamientos, demasiado poco convencional en su estilo, demasiado divulgativo en sus trabajos para ganarse el pan, y tan original en sus teorías que resultaba indescifrable.

De hecho, el salón de festejos de Davos era (tal como habría advertido Benjamin de haber estado presente como corresponsal) una especie de galería de personajes relacionados con todas las vergüenzas académicas que tuvo que pasar. El primero, Martin Heidegger, a quien Benjamin aborrecía. En los años 1913 y 1914, ambos habían compartido banco en el seminario del neokantiano Heinrich Rickert (más tarde director de la tesis de Heidegger) en Friburgo. Desde entonces, Benjamin siguió el ascenso de Heidegger con mucha atención y no menos envidia. En 1929 planeó, una vez más, fundar una revista (con el título provisional «Crisis y crítica»), cuya misión no sería otra que la de «destrozar a Heidegger», como le confió a su nuevo y mejor nuevo amigo Bertolt Brecht, cofundador de la revista. Pero también ese proyecto se quedó en nada. Un proyecto más, un nuevo plan fracasado desde el principio.

Con solo treinta y siete años, Benjamin ya había acumulado docenas de fracasos, ya que desde hacía un decenio, el filósofo, publicista y crítico independiente había sido ante todo una cosa: una fuente inagotable de grandes proyectos fracasados. La fundación de una revista o una editorial, textos académicos para conseguir puestos universitarios, monumentales trabajos de traducción (las obras completas de Proust y Baudelaire), series

de novelas negras o ambiciosas obras teatrales. Por lo general, presuntuosos anuncios y planes. Solo unos pocos proyectos llegaron a alcanzar el estadio del esbozo o el fragmento. Para ganarse el pan, recurría principalmente a escribir glosas, columnas y reseñas diarias. En primavera de 1929 ya había publicado varios cientos de estos textos en periódicos nacionales. En su espectro temático cabían desde la cábala judía hasta «Lenin como escritor de cartas» o los juguetes; pasando por la información sobre ferias de la alimentación o los artículos de pasamanería, que compaginaba con extensos ensayos sobre el surrealismo o los castillos del Loira.

¿Y por qué no? Cualquiera que sepa escribir puede hacerlo sobre cualquier cosa. En especial cuando la manera de tratar un tema consiste en presentar el tema elegido como una suerte de mónada, es decir, como algo en cuya existencia misma se muestra el estado del mundo en el presente, el pasado y el futuro. En eso precisamente consiste el método y la magia de Benjamin. Su visión del mundo es profundamente simbólica: cada persona, cada obra de arte, cada objeto, por cotidiano que sea, es para él un signo por descifrar. Y cada uno de estos signos está en conexión totalmente dinámica con todos los demás signos, por lo que, en su opinión, una interpretación orientada a la verdad de cualquiera de estos signos termina por mostrar y representar mentalmente su inserción en el gran todo, en constante cambio, de los símbolos: la filosofía.

¿ES PRECISA UNA META EN LA VIDA?

La dispersión temática de Benjamin, que pudiera parecer una tontería, seguía en realidad un método particular de conocimiento. Este modo de proceder se vio reforzado por el creciente convencimiento de que, precisamente en las manifestaciones, los objetos y las personas de comportamiento más ilógico y, por ende, transitorio, se veía la marca más auténtica del todo social. Las hoy célebres *imágenes mentales* de Benjamin, por ejemplo, las de *Calle de sentido único* (1928) o *Infancia en Berlín hacia 1900*, acusan tanto la influencia de los poemas del *flâneur* Baudelaire como la predilección por los marginados de las novelas de Dostoievski o el ansia de recuerdos de Proust. Son testimonio de una inclinación romántica a lo

provisional y lo laberíntico, así como de un interés por las esotéricas técnicas interpretativas de la cábala judía. Todo esto iba acompañado en ocasiones del materialismo marxista o las filosofías idealistas de la naturaleza de Fichte y Schelling. Los textos de Benjamin ensayan el nacimiento de un nuevo modo de conocimiento en un estado de una desorientación ideológica típica de su tiempo. Las primeras líneas de su obra autobiográfica *Infancia en Berlín hacia 1900* (publicada póstumamente) pueden leerse como una lúdica introducción a su método:

> No lograr orientarse en una ciudad no es nada de particular. Mas, para perderse en una ciudad, al modo de aquel que se pierde en un bosque, hay que ejercitarse. Los nombres de las calles tienen que ir hablando al extraviado, al igual que el crujido de las ramas secas, de la misma forma que las callejas del centro han de reflejarle las horas del día con tanta limpieza como un claro en el monte. Este arte lo he aprendido tarde, pero ha cumplido el sueño cuyas huellas primeras fueron los laberintos que se iban formando sobre las hojas de papel secante de mis cuadernos […]. [11]

Precisamente en el aislamiento crónico, la extrema diversidad y las contradicciones saturadas de realidad de su escritura reconoce Benjamin el único camino todavía transitable hacia el verdadero conocimiento del mundo y, por ende, de sí mismo. Para decirlo con las sinuosas palabras de su «Prefacio crítico» a *El origen del drama barroco alemán*, la práctica filosófica ha de lograr siempre que, «a partir de los extremos separados, de los excesos aparentes de la evolución, surja la configuración de la idea como totalidad caracterizada por la posibilidad de una coexistencia de dichos opuestos que tenga un sentido». Pero, según Benjamin, esta exposición de una idea no puede «en ningún caso considerarse lograda mientras no haya recorrido virtualmente el círculo de los extremos en ella posibles».[12]

Eso es, obviamente, mucho más que una particular epistemología. Es también un proyecto de existencia que transforma directamente la pregunta original kantiana «¿qué es el hombre?» en esta otra: «¿Cómo debo vivir?». Pues lo que vale para el arte filosófico de la exposición de una idea, vale igual, piensa Benjamin, para el arte de vivir. El hombre libre, sediento de conocimiento, se entrega con todo su ser a los «extremos separados», y no puede considerar que ha logrado su existencia si no ha examinado, o al menos probado, todos los extremos posibles.

Así pues, el camino del conocimiento de Benjamin, así como su proyecto de existencia, constituyen otro extremo en la tensión típica de la época que también estimuló y fecundó el pensamiento de Wittgenstein, Cassirer y Heidegger en los años veinte. Pero, en lugar del ideal de una construcción del mundo lógicamente esclarecida, su manera de pensar se cimenta en la inspección de la simultaneidad contradictoria. Si Cassirer aspira, sobre la base de un concepto del símbolo científicamente concebido, a la unidad de un sistema polifónico, en Benjamin domina la voluntad de atender a las constelaciones abundantes en contrastes, perpetuamente dinámicas, del conocimiento. Y frente a la afirmación heideggeriana de la angustia que provoca la muerte, Benjamin establece el ideal de la embriaguez y el exceso que celebran el instante como elemento de las verdaderas sensaciones. Él impregna el Todo de una filosofía de la historia cargada de religión y abierta a la posibilidad de la salvación sin poder articular, ni menos aún predecir, ese momento de salvación a la manera del marxismo vulgar.

LA REPÚBLICA DE UN SOLO HOMBRE

Benjamin vivió durante los años veinte en la tan ansiada unión de acción y pensamiento, en continua oscilación física y mental a lo largo del eje París-Berlín-Moscú, pero siempre a punto de un completo derrumbe próximo a la depresión. Y en medio de su espiral de autodestrucción (prostitutas, casinos, drogas), aparecían esporádicamente, en el curso de pocos meses, fases de inmensa productividad y brotes de genialidad. Como la propia República de Weimar, Benjamin no buscaba un equilibrio en el término medio. Para él, lo verdadero que había que descubrir (incluso dentro de sí mismo) estaba siempre en los excitantes márgenes de la existencia y del pensamiento.

La primavera de 1929 fue, en este sentido, ejemplo de una constelación que determinó los diez años anteriores de su vida.[13] Y, como siempre, un poco más acentuada: de pronto se encontró dividido entre al menos dos mujeres (Dora y Asia), dos ciudades (Berlín y Moscú), dos vocaciones (periodista y filósofo), dos buenos amigos (el judaísta Gershom Scholem y el comunista Bertolt Brecht), dos grandes proyectos (fundación de una revista y comienzo de una nueva obra capital, que sería el posterior *Libro de*

los pasajes) y mucho trabajo con cobro anticipado por entregar. Si hay un intelectual cuya situación biográfica refleje al máximo las tensiones de la época, es Walter Benjamin en la primavera de 1929. Era un Weimar de un solo hombre. Eso no podía ir bien. Y no fue bien. Al fin y al cabo, hablamos de una persona, en sus propias palabras, incapaz de «prepararse una taza de té» (de lo cual, por supuesto, culpaba a su madre).

La decisión que tomó Benjamin de difamar y abandonar a la única persona con la que hasta entonces había podido contar marcó un punto de inflexión decisivo en su biografía. Y eso teniendo en cuenta que dicha persona veía con mucha más claridad que el propio filósofo. En mayo de 1929, Dora Benjamin, sumamente preocupada, se dirigió por carta al amigo común Gershom (Gerhard) Scholem:

> Walter está muy mal, querido Gerhard. No te puedo decir más, porque me desgarra el corazón. Está enteramente bajo la influencia de Asia, y hace cosas que la pluma se resiste a escribir y que me impiden que vuelva a dirigirle la palabra el resto de mi vida. No es más que cabeza y sexo, y sabes, o te puedes imaginar, que en tales casos la cabeza no tarda mucho en sucumbir. Este fue siempre un gran peligro, y no sabemos en qué acabará la cosa […]. Como los primeros arreglos del divorcio fracasaron por no querer devolverme con su herencia el dinero prestado (120.000 marcos, y mamá está seriamente enferma), ni pagar nada para Stefan, Walter me ha demandado […]. Le di todos los libros, y al día siguiente me pidió también la colección de libros infantiles; este invierno ha vivido conmigo durante meses sin pagarme […]. Y ocho años después de darnos completa libertad […] me demanda; por lo visto, ahora las despreciadas leyes alemanas son de repente buenas.[14]

Dora sabía por dónde iban los tiros. Solo cinco meses después, a finales de otoño de 1929, casi coincidiendo con el Viernes Negro (el día del crac de Wall Street en Nueva York), Benjamin sufrió un colapso. Incapaz de leer, hablar, y mucho menos escribir, ingresó en un sanatorio. Con el gran crac de la bolsa de 1929, la humanidad cruzó el umbral de una nueva era, tan oscura y mortífera que ni el mismo Walter Benjamin la habría podido imaginar.

II

Saltos
1919

El doctor Benjamin huye de su padre, el subteniente Wittgenstein comete un suicidio económico, el profesor auxiliar Heidegger abandona la fe y monsieur Cassirer trabaja en el tranvía para inspirarse

¿QUÉ HACER?

«Si se conociera, por un lado, el carácter de un hombre, es decir, su manera de reaccionar en todos los detalles y, por otro, los aconteceres del mundo en los sectores en que ese carácter se adentrase, podría decirse con exactitud tanto lo que a ese carácter le sucedería como las cosas que haría. Es decir, se conocería su destino».[15] ¿Es esto cierto? ¿Realmente está condicionada así la trayectoria de una vida? ¿Está determinada hasta el punto de ser predecible? ¿También la propia biografía? En ese caso, ¿qué margen le quedaría a una persona para conformar su vida? Benjamin se hacía estas preguntas en septiembre de 1919, con veintisiete años, en un ensayo titulado *Destino y carácter*. Como ya hace suponer la primera frase del texto, su necesidad de echarse a sí mismo las cartas en esa época era muy representativa de toda una generación de jóvenes intelectuales europeos que, después de la Gran Guerra, sentían la necesidad de reconsiderar los fundamentos de su propia cultura y su propia existencia. Escribir era un medio de autoesclarecimiento.

Sin embargo, en el primer verano posterior a la guerra, Benjamin se encontraba, por motivos puramente personales, en el umbral de una nueva etapa. La transición a la llamada vida adulta ya había quedado atrás. Se había casado (1917), había sido padre (1918) y, a finales de junio de 1919, se había doctorado. En lo que se refiere a la Primera Guerra Mundial, había conseguido que los horrores de la conflagración mundial no se aproximaran demasiado a su existencia. En 1915 había evitado su primera llamada a filas pasando en vela la víspera de su reconocimiento médico con su mejor amigo, Gerhard Scholem, tomando incontables tazas de café con el fin de que, al someterse a la mañana siguiente al examen médico, su pulso acusara

las suficientes irregularidades como para que lo declarasen no apto. Un truco corriente en aquella época. La segunda artimaña que Benjamin empleó para librarse en el año 1916 fue aún más ocurrente y refinada. Su entonces futura esposa Dora lo sometió —¡con rotundo éxito!— durante varias semanas a unas sesiones de hipnosis que acabaron convenciéndolo de que padecía una fuerte ciática. Los síntomas eran inequívocos a juicio de los médicos militares. Aunque no lo libraron del servicio en el frente, al menos le concedieron un permiso oficial para que examinaran mejor la complicada dolencia en una clínica especial de Suiza. Y una vez en Suiza, quedaba a salvo del reclutamiento forzoso mientras permaneciese en el país. De modo que allí decidieron trasladarse Dora y Walter en otoño de 1917.

SU REFUGIO

Primero buscaron alojamiento en Zúrich, que durante los años de la guerra fue una especie de asilo de jóvenes alemanes pertenecientes a la *intelligentsia* europea. Allí proclamaron el dadaísmo Hugo Ball y Tristan Tzara en 1916. A solo unos metros del Cabaret Voltaire se alojaba entonces un tal Vladímir Ilich Uliánov, que bajo el seudónimo de Lenin planeaba la revolución rusa. Sin conexión con estos círculos, y sin buscarla, la joven pareja de recién casados (acompañada por Scholem, el amigo común) se mudó enseguida a Berna, en el centro de Suiza, en cuya universidad se matriculó Walter con el objetivo de doctorarse en filosofía.

Los dos (o, mejor dicho, los tres) exiliados de Berlín vivían completamente aislados de la vida cultural de aquella ciudad aún hoy célebre por su lentitud. La actitud de Benjamin y Scholem ante el nivel de los cursos y seminarios locales era de menosprecio. A la vista de su escasa calidad, inventaron una universidad imaginaria llamada «Muri» y le idearon cursos absurdos, como, por ejemplo, «El huevo de Pascua: sus beneficios y sus peligros» (teología), «Teoría y praxis de la ofensa» (derecho) o una «Teoría de la caída libre con ejercicios acompañantes» (filosofía).[16] En Berna también empleaban el tiempo en lecturas y estudios realizados de forma personal y en común, por ejemplo, de las obras del neokantiano

Hermann Cohen, de las que comentaban frase tras frase en largas veladas.[17]

Era una situación cuya completa indeterminación, y no menos ambivalencia erótica, se ajustaban al carácter de Benjamin. Con el nacimiento de su hijo Stefan en abril de 1918, su productividad aumentó enormemente, y en menos de un año concluyó su tesis doctoral. El previsible fin de la guerra le creó la necesidad de concretar su profesión para los tiempos venideros. Además, su padre, cuya situación económica había empeorado considerablemente durante la guerra, le urgía a buscarse el sustento.

DÍAS CRÍTICOS

Cuando la joven familia se retiró a descansar durante el verano de 1919 a una pensión junto al Brienzersee, había dejado atrás meses de trabajo intensivo. «Dora y yo estamos al límite de nuestras fuerzas», escribe Benjamin a Scholem el 8 de julio de 1919, algo a lo que no era ajeno el estado de salud del pequeño Stefan, que estuvo «constantemente febril» durante meses, lo cual los dejó «sumidos en una intranquilidad permanente».[18] Dora fue quien más sufrió «las consecuencias de meses de esfuerzos agotadores»: «una anemia y un serio adelgazamiento». Benjamin todavía luchaba con las dolorosas secuelas de su ciática provocada por la hipnosis, y además, según le contó al amigo común, «en los últimos seis meses [se volvió] hipersensible a los ruidos». Estaba al borde del agotamiento.

La familia pasó sus vacaciones veraniegas en una pensión con el bonito nombre de «Mon repos», un descanso tan necesario para ella. Con vistas al lago, pensión completa y una niñera que acompañaba a la familia (sí, la situación económica podía haber empeorado, pero lo que se dice desesperada no lo era absoluto), era un alojamiento donde se podía comer bien, dormir mucho, leer un poco, y donde Walter tendría la oportunidad de traducir al alemán algún poema de su querido Baudelaire. Podría haber sido un paréntesis muy hermoso.

Sin embargo, como solía ocurrir con los planes de Benjamin, aquel oasis no sirvió para nada. Y Walter fue el principal responsable, ya que, para no comprometer la ayuda económica de su padre, se le ocurrió que lo más sensato era no informar a la familia de Berlín de que había superado las pruebas de doctorado.

Pero Benjamin padre no tenía la menor confianza en su retoño, y decidió hacerle una visita sorpresa en Suiza junto con su mujer. La llegada de los padres al lugar donde el hijo pasaba sus vacaciones puede datarse con exactitud: fue el 31 de julio de 1919.

Quien conozca la forma de ser de los personajes implicados, así como las circunstancias concretas en que se encontraron, no necesita ser un genio para imaginarse cómo debió de ser el encuentro entre padre e hijo. Cuando Benjamin escribió a Scholem el 14 de agosto de 1919, le habló de los «*malos* días que acabamos de pasar», y poco después añadió tímidamente: «le permito que revele lo de mi doctorado».

En cuanto su padre se enteró, le puso un ultimátum: ya podía buscarse cuanto antes, en una época tan incierta, un trabajo decente, fijo y, sobre todo, bien remunerado. Algo nada fácil para Benjamin, porque ante la pregunta insistente sobre lo que pensaba hacer con su vida, solo podía responder una cosa: «Crítico, padre, quiero ser crítico».

Precisamente a los entresijos y al significado de este oficio había dedicado su tesis doctoral. Un estudio de trescientas páginas titulado *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán.*[19] A Walter Benjamin no debió de resultarle fácil explicar en los primeros días de agosto de 1919 al comerciante neófito en filosofía y depresivo crónico que era su padre lo que ese concepto significaba, lo que suponía para su cultura y su identidad, y cómo además, podía ser una actividad lucrativa.

Valía la pena intentarlo por lo menos. Máxime cuando, tras el aséptico título de aquel trabajo académico, latía el empeño, del todo personal, de asentar la idea de una franqueza fundamental en relación con su futuro y el de toda la cultura sobre una nueva base teórica. A la actividad esencial que permite tal franqueza y promueve sin cesar, la llama Benjamin en su tesis doctoral sencillamente *crítica*. Está convencido de que, en las obras de Fichte, Novalis y Schelling, posteriores a Kant, subyace una forma específica de actividad del espíritu cuya relevancia para la propia vida y la propia cultura aún está por descubrir.

TESIS ROMÁNTICAS

El impulso decisivo de estos primeros pensadores románticos radica, para Benjamin, en que la actividad de la crítica bien entendida no deja inalterados en su esencia ni al sujeto crítico (el crítico de arte), ni al objeto criticado (la obra de arte). En el proceso de la crítica, ambos experimentan una transformación que, en el caso ideal, conduce a la verdad. Esta tesis del constante enriquecimiento de la esencia de la obra artística gracias a la actividad del crítico se basa, según Benjamin, en dos argumentos básicos del romanticismo alemán:

1. Todo lo que es no solo guarda una relación dinámica con otras cosas, sino también consigo mismo (tesis de la autorreferencia de todas las cosas).
2. Cuando un sujeto critica un objeto, activa y moviliza en ambas unidades tanto sus referencias a otros como sus referencias a sí mismo (tesis de la activación de todas las referencias por medio de la crítica).

En su tesis doctoral, Benjamin extrae de estas aseveraciones unas conclusiones que revolucionarán, de entrada, su concepto de sí mismo como crítico, y a continuación, la autoconcepción de la crítica de arte en los siglos XX y XXI. Esto se aplica, ante todo, a la idea según la cual la crítica de arte «no es enjuiciamiento, sino, por uno de sus lados, consumación, complementación, sistematización».[20] A su vez, esto confiere al crítico de arte el estatus de cocreador de la obra de arte. Pero, además, esta concepción de la crítica hace que una obra de arte nunca permanezca estable en su esencia, sino que su ser y su posible significado cambien y se dinamicen en el curso la historia. Y, por último, es necesario considerar también toda crítica hecha a una obra de arte en sí misma (y esto se deduce de la tesis de la autorreferencia de todas las cosas) como tal crítica de la obra de arte.

Críticos y artistas se hallan, pues, en cierto sentido, en un nivel creativo. La esencia de una obra no es algo fijo, sino que cambia constantemente. Y, en realidad, las propias obras de arte se critican a sí mismas sin cesar.

Es fácil imaginar el grado de perturbación, y también de incomprensión, que las tesis de Benjamin tuvieron que provocar en una persona como su padre.

NUEVA AUTOCONCIENCIA

La plausibilidad del proyecto de Benjamin dependía por completo de lo convincentes que fueran las dos tesis románticas de la autorreferencia y la heterorreferencia universal de todas las cosas. Pero, posiblemente, las tesis no fueran tan descaminadas como pudiera parecer a primera vista. Walter Benjamin habría podido hablarle a su padre de un fenómeno humano tan indiscutiblemente real que no admite duda: la realidad de la autoconciencia humana. Al fin y al cabo, todo ser humano posee una facultad tan especial como maravillosa. Consiste en referir sus propios pensamientos a sus propios pensamientos. Todos los seres humanos pueden, cada uno para sí mismo, «pensar el pensamiento» propio. Con lo cual, cada uno tiene su propia experiencia de un proceso cognitivo en el transcurso del cual tanto el objeto criticado (el pensamiento en el que piensa) como el sujeto crítico (el pensamiento que lo piensa) no solo experimentan un cambio, sino que además se experimentan como un solo pensamiento. Para los románticos, esta relación fundamental reflexiva de la autoconciencia era el ejemplo clásico de cualquier forma de referencia crítica a un objeto. Un ejemplo clásico y generalizable es el de lo que sucede cuando «el ser conocida una esencia por otra [coincide] con el autoconocimiento del ser conocida».[21]

Es más, Benjamin pudo haberle explicado a su padre que ese milagro de la autorreferencia cambiante se produce de manera permanente. Y de una manera especialmente visible y efectiva cuando un ser humano reflexiona sobre los fundamentos de su referencia a sí mismo y al mundo. Las grandes obras de arte no son sino los resultados materializados de ese proceso de reflexión. Es decir, son obras que, consideradas en sus referencias, son muy ricas, variadas, sugerentes, características y, por ende, promotoras del conocimiento:

> La crítica es, por lo tanto, algo así como un experimento con la obra de arte, mediante el cual se la despierta a la reflexión, la cual la lleva a la conciencia y al conocimiento de sí misma. […] En la

> medida en que la crítica es conocimiento de la obra, es autoconocimiento de la obra misma; y en la medida en que la juzga, es autoenjuiciamiento de ella misma.[22]

Tal es, para Benjamin, el núcleo filosófico del concepto de crítica de arte en el Romanticismo, aunque los románticos no llegaron a captarlo con suficiente claridad. Para eso fue necesaria una distancia temporal clarificadora (de unos ciento cincuenta años) y una interpretación más profunda. Fue necesaria, en otras palabras, la crítica. Esta era exactamente la actividad a la que Benjamin quería dedicar el resto de su vida. Porque esta actividad también promovería con él y en él, con la «obra» en continuo devenir, algo con lo que él mismo se había identificado. En realidad, el ser humano que piensa su pensamiento —cada ser humano— es obra de sí mismo. Cada ser humano puede ejercitarse en la tarea de examinarse y reconocerse de un modo crítico. Cada ser humano puede, en cierta medida, acompañar y conformar de modo crítico su propia evolución. Cada ser humano puede así llegar a ser quien es de verdad. O, sencillamente, filosofar.

HUIDAS

Así, o de modo análogo, habría explicado Benjamin a su padre durante aquellas dos semanas junto al Brienzersee la idea de su vida futura como crítico independiente. Cabe suponer que lo hiciera. Pero es dudoso que lograra convencer a su progenitor. Especialmente porque la verdadera pregunta que le planteaba su padre quedaba sin respuesta. ¿Cómo (o quién) costearía ese modo de vida en el futuro?

¿Cómo puede alguien cumplir su designio sin aceptar su «destino», por ejemplo, el preestablecido por los padres? ¿Qué hacer?

Conforme a su carácter, Benjamin empezó haciendo lo que siempre había hecho y lo que haría en el futuro al carecer de una solución a la vista: salir a toda prisa de allí donde se encontrara, cambiar continuamente de lugar y, al mismo tiempo, lanzarse a nuevos y diversos grandes proyectos.

En otoño, su itinerario lo llevó a la localidad austriaca de Breitenstein con escalas en Klosters y Lugano. Allí, la joven familia, al límite de sus fuerzas y recursos, acabó alojada en una casa de reposo que regentaba la tía

austriaca de Dora. «Aquí estamos lo que se dice sin blanca», hizo saber Benjamin a su amigo Scholem el 16 de noviembre de 1919. Pero le habían llegado buenas noticias del que fue director de su tesis en Berna: «Herbertz me ha recibido del modo más cordial, y me ha abierto perspectivas de una habilitación, y hasta de un posible puesto de catedrático extraordinario. Como es natural, mis padres están muy contentos, y no tienen nada en contra de una habilitación allí, pero aún no pueden comprometerse económicamente».[23]

Entonces, no todo estaba perdido. Solo quedaba pendiente la penosa cuestión del dinero. Un problema que también preocupaba a Wittgenstein en aquellas mismas semanas y meses, aunque de una manera muy diferente.

LA METAMORFOSIS

¿De verdad era consciente del alcance de su decisión? ¿Habló de ella con sus hermanos? ¿No podía habérselo pensado mejor? No, no quería hacerlo. «Pues muy bien», suspiró el notario de la familia, «entonces está usted firmemente decidido a cometer un suicidio económico».[24] Eso parecía. La decisión de Wittgenstein era firme. No vaciló, sino que insistió una y otra vez en preguntar —todavía con el uniforme blanco de subteniente— si de verdad no quedaba ninguna escapatoria, si no había alguna cláusula especial, una vuelta atrás; si con su firma iba a desprenderse para siempre y de modo absolutamente irrevocable de toda su fortuna. Suicidio económico, una buena forma de decirlo.

Era el 31 de agosto de 1919. No hacía ni una semana que Wittgenstein había regresado a Viena como uno de los últimos oficiales prisioneros de guerra en Italia liberados, y ya se hallaba sentado en una distinguida notaría transfiriendo toda su fortuna (equivalente a cientos de millones de euros) a sus hermanos Hermione, Helene y Paul, mayores que él. Viena, antes orgullosa capital imperial, era en ese momento la capital de una pequeña y quebrada república alpina que en el primer verano de la posguerra iba camino del caos absoluto. Previendo la catástrofe, la mayoría de la población austriaca se había pronunciado a favor de la anexión a Alemania, también al borde del colapso. Las potencias vencedoras lo impidieron. El 96

por ciento de los niños austriacos sufrían desnutrición aquel verano. La inflación ponía por las nubes los precios de los alimentos. La moneda seguía en caída libre… y, con ella, la moral en la ciudad. Las viejas jerarquías del Imperio de los Habsburgo se habían derrumbado por completo y las nuevas instituciones aún no estaban en pleno funcionamiento. Nada era como antes. Hasta el propio Wittgenstein, que ya había cumplido treinta años, era otra persona. Los años de la guerra lo habían transformado.

La esperanza de lograr un cambio radical en su vida había sido la razón por la que, en el verano de 1914, apenas unos días después de estallar la guerra, Wittgenstein se había presentado voluntario como cabo. Él, el hijo de la mejor sociedad vienesa, vástago de una de las más influyentes familias de industriales europeos, estudiante en Cambridge y ya entonces reconocido como el talento filosófico del siglo, del que sus padrinos Bertrand Russell y Gottlob Frege esperaban nada menos que el «siguiente gran paso». Bien mirado, la guerra había cumplido plenamente las esperanzas personales de Wittgenstein: había demostrado valentía durante las ofensivas militares en Galitzia, Rusia e Italia, había estado más de una vez muy cerca de la muerte, había disparado a matar, había descubierto la fe cristiana leyendo un librito de Lev Tolstói, y en las largas noches de guardia en el frente había escrito su libro filosófico, una obra con la que estaba convencido no solo de haber dado el siguiente gran paso en la filosofía, sino incluso de que ese paso era el último y definitivo.

Pero, ¿qué había logrado en realidad? En el fondo, nada. Por lo menos, nada para él. Además, las vivencias de lo absurdo todavía lo atormentaban diariamente. Lo había dejado escrito en el prólogo a su *Tractatus logico-philosophicus* en verano de 1918, después de hacerle los últimos retoques durante un viaje de permiso a casa antes de la última ofensiva en el frente:

> Soy, pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos. Y si no estoy equivocado en esto, el valor de este trabajo consiste, en segundo lugar, en el hecho de que muestra cuán poco se ha hecho cuando se han resuelto estos problemas.

En otras palabras: sobre todo lo que determina propiamente una vida humana, lo que le da significado, valor y esperanza diaria, la filosofía no tiene nada que decir y nada que discutir. Pero el motivo por el que esta no

puede decir nada en absoluto —por el que ninguna conclusión lógica, ningún argumento y ninguna teoría sólida del sentido pueden siquiera rozar los interrogantes de la vida— es, ni más ni menos, lo que Wittgenstein creía haber evidenciado de una vez por todas con su obra.

ACTOS ÉTICOS

«El sentido de este libro», aclara Wittgenstein al editor Ludwig von Ficker apenas dos meses después de regresar de la guerra, es en realidad «ético», puesto que su obra se compone de dos partes: «de lo que en ella digo y de todo lo que en ella *no* he escrito. Y es justamente esta segunda parte la verdaderamente importante. Pues con mi libro, lo ético queda limitado, por así decirlo, desde dentro».[25]

El ámbito de lo decible, que la obra de Wittgenstein delimita «desde dentro» con los medios del análisis lógico del lenguaje, concierne solo al mundo de los hechos y, por lo tanto, al único dominio del que se puede hablar con sentido. Pero comprender del modo más exacto posible la constitución del mundo de los hechos es tarea de la ciencia natural. Wittgenstein está convencido de que esto es «algo que no tiene nada que ver con la filosofía» (6.53). El problema, o más bien la verdadera solución filosófica, consiste para él en la siguiente convicción, o mejor dicho, el siguiente *sentir*:

> 6.52 Sentimos que, incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida permanecería del todo intacto. Ciertamente, no quedaría ya ninguna pregunta, y precisamente esta es la respuesta.

Mientras que el espíritu de la época, caracterizado por el positivismo, partía de que solo las cosas sobre las que se puede hablar con sentido, y cuya realidad fáctica (lo que llamamos *hechos*) podemos documentar sin la menor duda, tendrían propiamente sentido para nuestra vida, Wittgenstein mostraba, empleando el fundamento metodológico propio de esta concepción puramente científica del mundo (el análisis lógico), que la verdad era justo lo contrario. Todo lo que, en sentido estricto, dota de *sentido* a la vida y al mundo en que vivimos, se encuentra fuera de los

límites de lo enunciable. El planteamiento filosófico de Wittgenstein era estrictamente científico, pero su moral era existencialista. La vida buena no se basa en razones objetivas, sino en decisiones en esencia subjetivas. No puede *decirse* en qué consiste, sino que tiene que *mostrarse* en las acciones concretas cotidianas. Tal era lo que Wittgenstein había resuelto en 1919.

Si hubiera continuado existiendo el viejo mundo vienés, le habría resultado inimaginable regresar a él. Ni la guerra, ni la filosofía lo habían librado del enigma y la infelicidad que lo acompañaban. Regresó de la guerra cambiado, pero en modo alguno aclarado. Para combatir el caos permanente en su interior concibió en los largos meses de prisionero de guerra en «Campo Cassino» un plan radical. En primer lugar, como ya se ha dicho, optó por dejar toda su fortuna a sus hermanos. En segundo lugar, se propuso no filosofar nunca más. Y, en tercer lugar, decidió vivir de un trabajo honrado y siempre en la pobreza.

SUMA DE DESDICHAS

La determinación con la que, pocos días después de su regreso, Wittgenstein puso en práctica ese plan llenó de preocupación al círculo de los hermanos que le quedaban, especialmente a su hermana mayor Hermione. En aquellos últimos días de agosto, ella temió estar a punto de perder a un cuarto hermano después de Johannes (muerto en 1902), Rudolf (muerto en 1904) y Kurt (muerto en 1918). Todos se quitaron la vida.

El mayor de los hermanos, Johannes, que emigró a Estados Unidos huyendo del autoritario padre, murió «ahogado» en un accidente que sufrió en Florida con una barca en unas circunstancias todavía sin esclarecer, y el tercer hijo, Rudolf, nacido en 1888, se envenenó a los veintidós años con cianuro potásico en un restaurante berlinés. En su carta de despedida, Rudolf justificó el acto por el dolor que le produjo la muerte de un amigo. Según otras teorías, se vio descubierto en un estudio clandestino del sexólogo Magnus Hirschfeld con un «estudiante homosexual», y temió ser identificado y puesto en evidencia.[26] Particularmente trágico y heroico fue el suicidio de Konrad, llamado Kurt, que en octubre de 1918, durante la

retirada de Italia en los últimos días de la guerra, se quitó la vida de un tiro en la sien, es probable que para evitar su captura por los italianos.

Para los estándares de la familia, al cuarto de los cinco hermanos varones de Wittgenstein, Paul, le fue bastante bien. Muy dotado para la música, como todos los descendientes de la familia, mucho antes de la guerra ya había hecho carrera como concertista de piano. Las veladas musicales que Wittgenstein padre organizaba en el palacio de la familia eran uno de los actos más destacables de la vida social vienesa a finales del siglo XIX. Las dotes del joven Paul se consideraban excepcionales. Pero ya en los primeros meses de la guerra resultó gravemente herido y fue preciso amputarle el brazo derecho. Más tarde, fue prisionero de los rusos, hasta que en 1916 pudo ser liberado tras el pago de un rescate. A su regreso, también él pensó en el suicidio, pero halló nuevo sentido a su vida: con incontables horas de práctica, aprendió de forma autodidacta a tocar el piano con una sola mano valiéndose de una técnica pedalística de su invención, y prosiguió su carrera de concertista, durante la cual cosechó varios éxitos internacionales.

Ya solo quedaba «Luki», como llamaba la familia a Ludwig, el menor de los hermanos. Después de aquellas experiencias, a todos les pareció lo más sensato darle plena libertad. Sobre todo, porque el comportamiento de Ludwig como soldado tuvo que parecer un único y largo intento de suicidio: Wittgenstein había ascendido con rapidez en la jerarquía militar, pero siempre había insistido expresamente en que lo enviaran a ser posible a la vanguardia del frente más peligroso.

En sus diarios de guerra, Wittgenstein incide en la idea obsesiva de que solo en una situación límite como la de plantar cara a la muerte, la de exponer completamente la propia existencia, se muestra el verdadero rostro del yo, sobre todo su verdadera idea de Dios y de la felicidad. Por ejemplo, en sus anotaciones de los meses de verano de 1916 en el frente de Galitzia, que ilustran lo estrechamente entrelazados que se hallaban en el pensamiento de Wittgenstein el programa de un análisis lógico del lenguaje y una ética cristiano-existencialista en el sentido de Kierkegaard y Tolstói durante los años de la guerra, puede leerse:

> Para vivir feliz, tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto *se llama* «ser feliz».
>
> Entonces estoy, por así decirlo, en concordancia con aquella voluntad ajena de la que parezco dependiente. Esto es: «cumplo la voluntad de Dios».[27]

> El temor a la muerte es el más claro signo de una vida falsa, es decir, mala.[28]

> El bien y el mal aparecen solo con el *sujeto*. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo […]. Bueno y malo solo lo es esencialmente el yo, no el mundo. El yo, el yo es lo profundamente misterioso.[29]

En agosto de 1919, Wittgenstein ya no temía a la muerte. Pero respecto a la pregunta verdaderamente esencial —la de si una vida buena, plena de sentido, feliz incluso, es alcanzable para un hombre como él—, la duda continuaba atormentándolo. Ya en 1919 quiso dar el segundo paso de su programa de subsistencia y empezó a formarse, como hombre completamente carente de medios, en la facultad de la Kundmanngasse vienesa para ser maestro de enseñanza primaria. Adiós a la filosofía. ¡Hasta nunca!

En aquel entonces, Martin Heidegger no sabía nada del nuevo programa de existencia de Wittgenstein. Saberlo habría hecho tambalearse las nuevas bases de la suya propia. Porque también él acababa de regresar de la guerra y desde ese momento solo deseaba hacer una cosa: filosofar.

OTRAS CIRCUNSTANCIAS

«Es difícil vivir como filósofo», escribe el veterano de guerra Martin Heidegger el 9 de enero de 1919 a su amigo, el sacerdote y el protector Engelbert Krebs. Porque «la sinceridad interior con uno mismo y con aquellos de los que se va a ser maestro, exige sacrificios, renuncias y luchas que siempre le son ajenas al que tiene por oficio la ciencia».[30] No hay duda. Habla en serio. De sí mismo, de su pensamiento, de su camino. «Creo que mi vocación más profunda es la filosofía», continúa Heidegger.

Heidegger, que había estado en la reserva durante los primeros años de la guerra debido a una afección cardiaca (autodiagnóstico: «¡Demasiado deporte en la juventud!»), había servido en los últimos meses de la guerra, desde agosto hasta noviembre de 1918, como meteorólogo de la estación meteorológica 414 del frente. Durante la batalla de Marne-Champagne tuvo que colaborar con sus pronósticos climáticos en el uso de gas tóxico por la

Wehrmacht desde un puesto de observación ligeramente elevado. Heidegger no participó de forma activa en los combates. A lo sumo, veía a través de los prismáticos cómo miles y miles de soldados alemanes salían raudos de las trincheras hacia una muerte segura. En sus notas y cartas personales no menciona las atrocidades de la guerra. Cuando en esa época Heidegger habla de «sacrificios, renuncias y luchas», se refiere principalmente a sí mismo, a su situación académica y personal.

Desde el invierno de 1917, el auténtico frente no estaba para él en las Ardenas, sino entre sus cuatro paredes. No era un frente nacional o geopolítico, sino confesional. Era muy difícil «vivir» como filósofo católico amparado por la Iglesia (es decir, hacer una carrera institucional) si, como Martin Heidegger, uno contraía matrimonio con una protestante, aunque fuera en secreto, y sobre todo si esa mujer, contra unas manifestaciones previas, no se convertía a la fe católica ni tenía intención de bautizar en dicha fe al hijo que llevaba en su vientre.

FLANCOS ABIERTOS

En la actualidad es casi imposible hacerse una idea del escándalo que, en 1919, constituía un matrimonio interconfesional en el estrecho ámbito vital y profesional de Heidegger. También lo fue a los ojos de sus padres, fieles creyentes a los que en aquellos meses Martin aseguraba una vez tras otra en conmovedoras cartas que, bien mirado, la salvación del alma de su hijo, y también de su nieto, no estaba perdida para siempre.

De entrada, aquel matrimonio supuso un problema y, además, la propia relación no tardó en volverse problemática. Parece que Heidegger, el hijo del sacristán, había encontrado un buen partido, al menos en términos económicos, en Thea Elfride Petri. La elegida, que había llegado a Friburgo para estudiar economía, pertenecía a una familia adinerada de oficiales superiores prusianos, por lo que los padres de la prometida pudieron permitirse mantener a la joven pareja durante los últimos años de la guerra. Pero, terminada la guerra, también los Petri sufrieron grandes pérdidas —igual que otros millones de alemanes que habían invertido su dinero en

bonos de guerra— y se vieron incapaces de continuar manteniendo el hogar de Friburgo.[31]

Así pues, a su regreso del frente en noviembre de 1918, Heidegger se vio también al borde de un abismo económico. Quería continuar viviendo como filósofo y necesitaba desesperadamente unos ingresos estables, y eso significaba obtener un puesto, o mejor dicho: un nuevo patrocinador. El profesor no titular habilitado con ayuda de una beca próxima a la Iglesia, ya no podía esperar nada de la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo. Desde 1916 era considerado en los medios eclesiásticos un joven inmaduro y nada de fiar, de modo que se hizo caso omiso de su apelación interna, pese a la recomendación del decano Krebs. También esta última vía estaba cortada.

Entonces Heidegger puso las esperanzas académicas en el titular de la primera cátedra de filosofía de Friburgo, fundador y cabeza visible de la llamada fenomenología: Edmund Husserl. A Husserl, un filósofo de declarada orientación puramente científica, los pensadores vinculados a una confesión le resultan de lo más sospechosos. En consecuencia, al principio Heidegger tuvo difícil satisfacer sus aspiraciones. En los años 1916 y 1917, el viejo maestro no hizo el menor caso al joven aprendiz de brujo. Poco a poco, en el invierno de 1917-1918, fue conociéndolo mejor y le ofreció un apoyo directo. Cuando Heidegger manifestó en la ya mencionada carta del 9 de enero de 1919 a su amigo eclesiástico Engelbert Krebs, con el *pathos* idóneo, que «las ideas epistemológicas» habían hecho que «el sistema del catolicismo [le resultara] problemático e incómodo», lo que el joven pensador quería hacer en realidad con esta afirmación era dar testimonio de un giro decisivo en su biografía. Si se analiza con frialdad el contenido de esta carta, se advierte que es una maniobra de confesión ejecutada con precisión por un filósofo de carrera que, tras un detenido examen del nuevo clima general, ha llegado a la conclusión de que la abjuración explícita del catolicismo le proporcionará su última oportunidad académica. Solo dos días antes de escribir esta carta a Krebs, Edmund Husserl se había dirigido personalmente al Ministerio, con sede en Karlsruhe, con el fin de pedir para Heidegger un nuevo puesto de asistente con sueldo fijo para todo el año, pues, si no, aquel talento extraordinario podría malograrse ejerciendo «una profesión de subsistencia».[32]

La salida del «sistema del catolicismo», confrontada con el corsé biográfico benjaminiano de «carácter», «destino», «disposición interior» y «circunstancias exteriores» parece, en el caso de Heidegger, perfectamente lógica. Casi se diría que es de una lógica sistemática.

Como se esperaba, los requerimientos de Husserl en Karlsruhe fueron escuchados. Aunque el Ministerio se hizo de rogar en la concesión del puesto de asistente (no se le concedió hasta el otoño de 1920), finalmente aprobó una remuneración para dicho puesto. La vocación filosófica de Heidegger se había salvado por el momento. En adelante podría pensar libre de toda coerción católica. El semestre, todavía condicionado por las calamidades de la guerra, comenzó en Friburgo el 25 de enero de 1919. Heidegger tenía exactamente tres semanas para prepararse. Solo cuatro días antes de comenzar las clases, nació su primer hijo, Jörg.

SIN CONCEPCIÓN DEL MUNDO

En comparación con las grandes ciudades, como Múnich y Berlín, Friburgo todavía era una ciudad agradable para vivir. Debido al entorno rural, la necesidad de alimentos no era tan acuciante; además, en aquellos meses la ciudad no sufrió revueltas civiles ni luchas callejeras. Sin embargo, es probable que la estampa que Heidegger vio durante la primera clase del año 1919 desde el estrado no fuese muy estimulante. Enfrente tenía a una multitud dispersa de hombres en su mayoría abatidos, muchos de más edad que la propia de unos estudiantes, y que de pronto tenían que hacer como si vieran un futuro para ellos. ¿Cómo llegar a esos alumnos? ¿Cómo hablar con ellos? ¿Cómo despertarlos? ¿Huyendo a la torre de marfil y planteándoles las cuestiones más abstractas y alejadas de su situación? ¿O más bien ofreciéndoles una interpretación, más cercana a la experiencia, del aquí y ahora? El joven profesor simplemente decidió hacer ambas cosas a la vez. Y de ese modo obsequió a la filosofía con una de sus mejores clases. [33]

Según anunciaba el temario de la asignatura, Heidegger debía hablar de Kant, pero en el último momento se tomó la libertad de cambiar de tema. El nuevo título de la clase magistral fue: «La idea de la filosofía y el problema

de la concepción del mundo».[34] Se trataba, en otras palabras, de la autoconcepción de la filosofía como disciplina independiente: más allá de los métodos y explicaciones de la ciencia natural empírica y, sobre todo, del género, entonces particularmente dominante, de las grandiosas visiones del mundo; por ejemplo, la gran interpretación de las civilizaciones contenida en *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler. Que los objetivos y métodos de la filosofía no son idénticos a los de la ciencia parece bastante obvio. Pero, ¿en qué difiere la filosofía de una elaborada concepción del mundo henchida de valores? ¿Hay alguna diferencia esencial?

Para quienes se adhieren al enfoque fenomenológico de Husserl, la respuesta es inequívocamente afirmativa. Porque lo que distingue a la fenomenología es un modo de conocimiento del mundo con rigor metodológico. Este proceder se diferencia de la práctica de la ciencia natural en que no pretende explicar o pronosticar el curso de los fenómenos, sino comprender los fenómenos en su realidad fáctica para la conciencia humana de la forma más objetiva y libre de valores. La fenomenología trata de establecerse, con su consigna de «volver a las cosas», como una «ciencia originaria o preteórica», en palabras de Heidegger: como fundamento preciso de la experiencia antes de toda ciencia natural y, sobre todo, de toda concepción del mundo y toda ideología cargadas de prejuicios.

LA CIENCIA ORIGINARIA

Tal fue la senda que tomó Heidegger, como nuevo asistente de Husserl en Friburgo, en su primera lección. En su forma más sencilla, la pregunta fundamental de la fenomenología conforme al planteamiento de Heidegger es: ¿hay algo? Y si lo hay, ¿cómo se ofrece eso que «hay» a nuestra conciencia? ¿Cómo se muestra? No sin un trasfondo amargo, el profesor Heidegger denomina a esa pregunta originaria sobre el «hay», en alusión a la desazonadora «vivencia de agosto» (el comienzo de la guerra en 1914), la «vivencia de la pregunta» filosófica. Pero oigamos lo que dice:

§ 13. La vivencia de la pregunta: ¿hay algo?

> Ya en la pregunta misma «¿hay…?», hay algo. *Toda* nuestra problemática ha llegado a un punto decisivo, aunque su aparente nimiedad no parece dar esa impresión. Todo depende de que retengamos y comprendamos el sentido de esa nimiedad y permanezcamos en ella […]. Nos hallamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general: ante un abismo, y, o bien nos precipitamos en la nada, es decir, en la nada de la objetividad absoluta, o bien logramos dar el salto a un *mundo distinto*, o, más precisamente: saltar por primera vez al mundo […]. Supongamos que *nosotros* no existimos en absoluto. No existiría entonces esa pregunta […].[35]

Y poco más adelante, precisa una vez más el impulso interrogador que todo lo decide:

> ¿Qué significa «hay» *[es gibt]*?
>
> Hay números, hay triángulos, hay cuadros de Rembrandt, hay submarinos; también digo que hoy *hay* lluvia, o que mañana *hay* asado de ternera. Hay muchas formas de decir «hay», y en cada caso tienen un sentido diferente, aunque siempre remitan a un momento de significado idéntico en todas. […] Y, además, se pregunta si hay *algo*. No se pregunta si hay sillas o mesas, si hay casas o árboles, si hay sonatas de Mozart o poderes religiosos, sino si hay *algo en general*. ¿Qué quiere decir «algo en general»? Algo universal; incluso se podría decir que lo máximamente universal, lo que puede aplicarse a todo objeto posible. De él puede decirse que es algo, y cuando lo digo, digo del objeto lo mínimo que se puede decir de él. Me encuentro entonces delante del objeto sin presuposiciones.[36]

Un hombre de veintinueve años impartió su primera clase como filósofo académico y pidió a sus oyentes, con voz casi quebrada por la firmeza, que reconocieran en unas formulaciones aparentemente triviales en lengua alemana la cuestión del destino de la filosofía misma. ¿Quién hablaba allí? ¿Un payaso? ¿Un mago? ¿Un profeta?

Vale la pena detenerse un poco más en este pasaje clave de su primera clase de la posguerra, pues contiene nada menos que el germen de toda la filosofía heideggeriana del *Dasein*. Si seguimos la recomendación de Heidegger y nos fijamos un poco más en la formulación del «hay» —si meditamos, por así decirlo, sobre sus posibles usos y sentidos— se nos muestra un enigma singularmente profundo: ¿Qué significa propiamente ese «hay»? ¿Cuál es su verdadero sentido? Porque, en su forma más universal, ese «hay» es aplicable a todas y cada una de las cosas. Sencillamente, a todo lo que *es*.

Exactamente diez años después, Heidegger afirmó en el mismo lugar que toda su filosofía giraba en torno a la sola cuestión del sentido de la palabra «ser». Y declaró en esa misma cátedra de Friburgo que él era el primer ser

humano en dos mil quinientos años que había redescubierto y hecho revivir el sentido de esa pregunta, y no solo eso, sino también su significado para la vida y el pensamiento concretos de todos los seres humanos. Un gesto dramático que ya se había perfilado en 1919, al defender que la pregunta por el «hay» era la auténtica «encrucijada» que decidía sobre «la vida o la muerte de la filosofía».

Si se opta por la bifurcación de la «objetividad absoluta» y se deja la pregunta por el «hay» a las ciencias de la naturaleza, la filosofía sufrirá el mismo destino que también diagnosticó Wittgenstein: se volverá superflua, y en el mejor de los casos, se la concebirá como sirvienta de la ciencia. Pero, en el peor de los casos, degenerará en esa especie de esfera inconsistente falsamente fundamentada en valores y cargada de prejuicios, que Heidegger asocia al término «*Weltanschauungsphilosophie*» [‘concepción del mundo’]. Todo depende, pues, de que se consiga dar el «salto» a otro mundo, a otra práctica filosófica y, por ende, a otra concepción del ser. Todo depende de que se abra una tercera vía.

SIN EVASIVAS

De todos modos, el concepto de *salto* que eligió Heidegger (un concepto central en la filosofía de la religión de Søren Kierkegaard) ya indica que en esta alternativa salvadora no cabe una elección motivada de manera puramente lógica, argumentativa o racional. En lugar de eso, se trata más bien de una decisión que reclama algo más, algo diferente. Algo que, ante todo, no se funda en razones, sino en la voluntad y el coraje, pero sobre todo en la experiencia concreta y personal, comparable a una experiencia religiosa de transformación: a una vocación.

El pasaje de la «vivencia de la pregunta» alberga una segunda noción absolutamente decisiva para el pensamiento posterior de Heidegger. Esta se esconde detrás de la hipótesis de que «nosotros» (como humanos) no estuviéramos «ahí» (*da*), es decir, en el mundo. ¿Qué ocurriría entonces?

Heidegger responde: entonces tampoco existiría esa pregunta: la de si «hay algo». Nosotros los humanos somos, en otras palabras, los únicos seres que pueden hacerse la pregunta por el «hay» y, por lo tanto, la

pregunta por el sentido de ser. Por eso, solo para nosotros está «ahí» todo lo que hay, y su mero haber es objeto de interrogación. Solo para nosotros «hay» un mundo. Por eso Heidegger no tardó en sustituir el término «hombre» por el concepto de «ser ahí» («*Dasein*»).

EL NUEVO REINO

Ya en su primera lección, Heidegger anunció a su auditorio traumatizado por la guerra nada menos que la posibilidad de un «mundo distinto»: el mundo y la forma de vida fruto de un planteamiento *auténticamente* filosófico. Porque era a eso a lo que sin duda se refería cuando hablaba de «salto». La conquista de ese nuevo reino solo puede llevarla a cabo cada individuo por su cuenta. En el camino de la filosofía no hay evasivas. Lo que el salto enseña y hace posible no puede transmitirse de forma abstracta o anunciarse desde un estrado; tiene que ser experimentado y comprendido interiormente, y luego mostrarse en la vida que uno vive en concreto.

La «ciencia originaria preteórica», cuyo camino trata de abrir la vivencia de la pregunta, no es, pues, una ciencia en el sentido clásico. Apunta a algo más, algo distinto de la simple descripción de lo dado: apunta a una manera diferente de entender su ser dado. Y, con ella, el darse el 'sí mismo' de cada cual. Ya en la primavera de 1919 se reconoce que el pensamiento de Heidegger se caracteriza por un indisoluble entrelazamiento de «preguntas por el ser» (ontología) y «preguntas por la existencia» (existencialismo). Estas son las palabras con las que concluye su lección:

> Pero la *filosofía* solo consigue progresar mediante la absoluta inmersión en la vida como tal […]. Ella no se miente a sí misma: es la ciencia de la absoluta honradez. En ella no hay excusas, sino solo *avances en su modo de conocer*; en ella no hay enfrentamientos entre teorías, sino solo conocimientos auténticos frente a los no auténticos. Pero a los conocimientos auténticos solo se llega mediante la inmersión sincera y sin reservas en la autenticidad de la vida en sí misma, y últimamente mediante la autenticidad de la vida *personal* misma.[37]

Un entrelazamiento que coincidió en el tiempo y tuvo la misma radicalidad y pertinacia que el pensamiento del Ludwig Wittgenstein que vivió la guerra.

Cabe resumir el desafío que afrontaron los jóvenes filósofos del año 1919 de la siguiente manera: tenían que fundamentar un proyecto de vida para ellos mismos y su generación que se hallase fuera del «encuadre» de «destino y carácter». En primer lugar, esto suponía, en el plano de lo concreto, de lo biográfico, atreverse a huir de las estructuras hasta entonces imperantes (familia, religión, nación, capitalismo). Y, en segundo lugar, implicaba encontrar un modelo de existencia que permitiera asimilar la intensidad de la experiencia bélica e integrarla en el orden del pensamiento y de la existencia cotidiana.

Benjamin quiso llevar a cabo la renovación con los medios románticos de la crítica que todo lo dinamiza. Wittgenstein persiguió el objetivo de dar permanencia cotidiana al estado de perfecto sosiego místico y reconciliación con el mundo que experimentó en los momentos de mayor angustia, causada por la proximidad acuciante de la muerte. Y la tarea que Heidegger se propuso en su situación personal del año 1919 podría describirse así: buscar en el fondo de su autoimagen ya desarrollada de «pensador salvaje» un modo de existencia que le permitiera reconciliar la intensidad de la experiencia bélica (que para él tenía similitudes fundamentales con la intensidad del pensamiento) con la exigencia de una cotidianidad deseada. Esto es: por un lado, llevar una vida en el fragor del pensamiento y, por otro, lograr una reconciliación con lo cotidiano. Era una tarea que, ya en 1919, le exigió echar mano de toda su capacidad para moverse entre dos aguas. Así lo prueba la carta que escribió a Elisabeth Blochmann (la mejor amiga de su mujer desde hacía mucho tiempo) el 1 de mayo de 1919:

> Es preciso saber esperar esas altas intensidades que llenan de sentido la vida, y tenemos que vivir de forma continuada con esos momentos, no tanto gozar de ellos cuanto implantarlos en la vida, llevarlos con nosotros en el curso de la vida e integrarlos en el ritmo de la vida por venir.[38]

Raras veces habrá declarado alguien de un modo más filosófico su compromiso de permanencia en un estado limitado a pocos encuentros «de alta intensidad». No obstante, lo que en Heidegger puede atribuirse a lo erótico, también se aplica al eros de su pensamiento: desea permanecer

abierto a los grandes momentos, a las verdaderas ocasiones para el conocimiento, y vivir el resto de su existencia, por así decirlo, fiel a esas grandes ocasiones. Para esta fidelidad —la única que le interesa en su existencia— debe ser ante todo una cosa: libre. En el pensamiento. En la acción. En el amor. Por eso, en la primavera de 1919 empezó a romper definitivamente sus cadenas: los sistemas del catolicismo, de los padres, de su matrimonio y, bien pensado, también el sistema de la fenomenología de Husserl.

VIRTUDES ALEMANAS

Durante el primer semestre de posguerra en la Universidad Friedrich Wilhelm de Berlín (hoy Universidad Humboldt), también Ernst Cassirer, que llevaba trece años como profesor asociado, se enfrentó a particulares desafíos. En las primeras semanas de enero del año 1919, según recuerda su esposa, «había muchos tiros en las calles de Berlín, y Ernst a menudo tenía que circular en medio del fuego de ametralladoras [las revueltas espartaquistas, W. E.] camino de la universidad para dar sus clases. Una vez, en una de estas luchas callejeras, los disparos alcanzaron los cables eléctricos del edificio de la universidad mientras Ernst daba su clase. Después del suceso, siempre contaba que preguntó a sus alumnos si debía concluir o continuar con la clase, y ellos respondieron unánimes que “continuar con la clase” […]. Ernst terminó aquella clase con el aula completamente a oscuras mientras fuera sonaban sin interrupción las ametralladoras».[39]

¿No representa un ser humano en esa situación de máxima tensión justamente lo que Heidegger y Wittgenstein preconizaban como un resultado de su pensamiento: una fe profundamente interiorizada en el valor de su propia actitud, una serenidad y una autodeterminación incontestables; en suma: un carácter verdadero, auténtico, capaz de aceptar su destino personal? Sin duda es así. Pero Cassirer habría sido el último en describir de ese modo su comportamiento. Entre otras cosas, porque no quería tener nada que ver con el concepto de «carácter», central en aquel entonces, sobre todo en los círculos ideológicamente conservadores en torno a filósofos

populares como Oswald Spengler, Otto Weininger o Ludwig Klages, ya solo por motivos políticos. Cassirer tenía la convicción de que la carga filosófica del término *carácter* (en especial, en la forma de carácter nacional) servía a la retórica del chovinismo nacional y al culto de la «autenticidad» y la «verdadera esencia». Y no solo eso: favorecía justamente a aquellas fuerzas político-espirituales que en Europa habían hecho aparecer la Primera Guerra Mundial, ya en su preludio, como una lucha inevitable, fatal, por la supervivencia de las distintas culturas europeas. Para Cassirer, las personas que hablaban del «verdadero carácter de una persona» o de la «verdadera esencia de un pueblo», que determina desde la más profunda interioridad todas sus acciones (o se libera y se muestra sin tapujos en las situaciones límite), revelaban ante todo una cosa: extrema carencia de ilustración. Y eso significaba, en el mundo de Cassirer, ser muy poco alemanes.

Con esta misma determinación había escrito en 1916, con la guerra en su clímax, un texto titulado «Libertad y forma: Estudios sobre la historia del pensamiento alemán». He aquí un pasaje central:

> Porque una cosa debe quedar bien clara: en cuanto alguien se pregunta por la peculiaridad de la «esencia» de un pueblo, remueve los más profundos y difíciles problemas de la metafísica y de la crítica general del conocimiento […]. «Pues la verdad», como se lee en el prólogo de Goethe a la *Teoría de los colores*, «es que en vano intentamos expresar la esencia de una cosa. Lo que percibimos son efectos, y una historia completa de esos efectos parecerá agotar la esencia de esa cosa. En vano nos esforzamos por describir el carácter de una persona; pero reunamos sus acciones, sus hechos, y emergerá una imagen de su carácter».[40]

Las indagaciones, siempre cargadas de valoraciones, acerca del «verdadero carácter» o el «interior» del hombre remiten en última instancia a fatales suposiciones metafísicas. Pero el pensamiento de Cassirer (que sigue a sus dos guías filosóficos, para él eternos, Kant y Goethe) prefiere arreglárselas sin la suposición de una esencia interior sustancial preexistente. Según su propuesta, más moderada, si como seres racionales, sensibles y finitos procuramos ser más sensatos en nuestros juicios sobre lo que se nos presenta, averiguaremos lo que es una cosa o una persona a partir de la totalidad de sus acciones y efectos sobre otras cosas y personas. En otras palabras: su esencia no puede determinarse de manera abstracta de

antemano, ni enjuiciarse de forma definitiva, ni conjurarse por arte de magia, sino que siempre se mostrará y quedará patente en cada contexto.

Cassirer estaba convencido de que, a fin de cuentas, lo que condujo a la gran guerra y su catástrofe fue una mala metafísica y una respuesta falsa, «nada alemana», a la pregunta por la esencia del hombre. Teniendo esto en cuenta, se comprende que más tarde contara tantas veces aquel episodio del aula en plena posguerra. En su opinión, ese episodio mostraba la capacidad humana básica para permanecer fiel a los propios ideales filosóficos y encarnarlos de la forma más patente posible ante otros, aun en las situaciones más tensas. Para Cassirer, ese ideal es simple: mostrar cuanto sea posible la propia autonomía. Y eso supone cultivar para sí y para los demás otras formas y capacidades que permitan conformar de manera activa la propia vida en vez de ser un vehículo puramente pasivo de ella. Autodeterminación frente a determinación ajena. Razones objetivas en vez de íntima autenticidad. Esta es, según su convicción, la verdadera contribución de la cultura alemana a la idea universal del hombre, encarnada e inspirada en los guías filosóficos de Cassirer: Kant y Goethe.

EL IGNORADO

En el invierno de 1919, no podía decirse que su cultura alemana fuese particularmente benevolente con él como intelectual. En su decimotercer año como docente en la Universidad de Berlín, Cassirer era un intelectual reconocido a nivel internacional, pero todavía no lo habían nombrado «catedrático extraordinario», como entonces se denominaba, ni tenía derecho al examen correspondiente; todavía ejercía de filósofo como profesión secundaria. La guía telefónica de Berlín lo identificaba de manera perfectamente objetiva como «Privatgelehrte» (‘profesor no titular’).[41] «No puedo obligarles a quererme, y ellos no me tienen ninguna estima», solía decirle Ernst a su mujer cada vez que lo ignoraban cuando aspiraba a una cátedra. En los últimos años había escrito varias obras notables, principalmente la titulada *Concepto de sustancia y concepto de función* (1911)[42] y, tras la desaparición en 1916 de su maestro y protector Hermann Cohen, era el jefe indiscutible de la neokantiana «escuela de

Marburgo». Además, era uno de los más destacados especialistas en Kant, si no el principal. En cuanto a sus perspectivas de hacer carrera académica, durante los años de la guerra esta cualidad se había vuelto más un impedimento que una ventaja, pues en los círculos nacionalistas conservadores, los filósofos de Marburgo en torno a Cohen y Cassirer eran rechazados de manera cada vez más explícita bajo la sospecha de que, como «intelectuales judíos», tergiversaban la auténtica doctrina de Kant alejándola de sus raíces «verdaderas», es decir, «alemanas». Ya durante la guerra, la estrechez del discurso nacional había seguido alentando el antisemitismo en el país. Un ejemplo de ello fue el «recuento de judíos» que hizo el ejército alemán en 1916. Dicha tendencia se intensificó con la entrada de Estados Unidos en la guerra, y al terminar la guerra perduró. En ese contexto, el apellido «Cassirer» era un paradigma de familia de la gran burguesía judeo-alemana cuyos miembros, con muchos contactos, ocupaban importantes puestos en la vida económica y cultural de Berlín: fabricantes, industriales, ingenieros, editores, médicos, coleccionistas de arte y… filósofos.[43] Los Cassirer se hallaban «integrados» de un modo ejemplar, pero, por eso mismo, las particulares «razones internas» de una lógica de la esencia nacional alemana los hacían particularmente sospechosos.[44]

ELECTRIZADO

¿Y la guerra? Cassirer padecía psoriasis, y como esta enfermedad puede provocar una dolorosa picazón a quien vista el uniforme militar, fue declarado inútil total el primer año de la guerra. Sin embargo, en 1916 sirvió en la sección de «Francia» de la Oficina de Prensa del Reich. Su trabajo consistía, además de en redactar breves textos y octavillas, en leer y recopilar información periodística francesa y luego, si era necesario, resumirla y alterar su sentido de forma que fuera útil para los fines de la propaganda de guerra alemana. Una actividad poco exigente, pero particularmente degradante para el espíritu de un europeo convencido como Ernst Cassirer.

Por lo menos, esta ocupación le dejaba tiempo suficiente para dedicar las tardes a sus trabajos y proyectos y contrarrestar el servicio a la mentira

escribiendo obras como la ya mencionada *Libertad y forma* o la titulada *Sobre las reacciones europeas a la cultura alemana*. Hiciera lo que hiciera, Kant y Goethe estarían orgullosos de él. Esa era su máxima en todas las situaciones, e intentó no alejarse de ella ni un paso. Ni siquiera en el trayecto desde su vivienda, situada en la zona oeste de Berlín, al centro urbano, que siempre efectuaba en un tranvía atestado, por la mañana en hora y media, y de vuelta, por la tarde, en otra hora y media. Su esposa lo recuerda así:

> Pocas veces hice ese viaje con él, pero pude observar lo capaz que era de trabajar en una situación tan grotesca. Nunca trató de buscar un asiento, pues sabía que pronto tendría que cederlo a mujeres, ancianos o mutilados de guerra. Trataba de llegar hasta el final del vagón para permanecer allí apretujado en un espacio mínimo, asido con una mano a alguna barra para no caerse y sosteniendo con la otra el libro que leía. Ruido, gentío, poca iluminación, aire viciado… Nada de todo esto era un impedimento.[45]

Así desarrollaba su actividad vital en el «tren eléctrico». Y era una actividad nada desdeñable, pues el esbozo de una *Filosofía de las formas simbólicas* en tres tomos, que Cassirer realizaría en diez años de trabajo intenso a partir de 1919, fue el primero que hizo en un tranvía. Su primera versión data del 13 de junio de 1917, y sus ocho pequeños pliegos son un claro testimonio de la genial ocurrencia que el filósofo pudo haber tenido en uno de sus desplazamientos por Berlín, así como de la casi sobrehumana voracidad lectora que satisfizo en los dos años siguientes, entre otros sitios, en el tranvía.[46] En el invierno de 1919, cuando se desplazaba de nuevo hacia la universidad, en vez de ir a la Oficina de Prensa, entre el fuego de las ametralladoras contra las revueltas espartaquistas, ya avanzaba en un primer manuscrito sobre el fenómeno del lenguaje humano como base de todas las formas simbólicas. Cassirer estaba convencido de estar trabajando en algo grande, en la verdadera idea filosófica de su vida. Y, como si el destino lo llamara, en mayo de 1919 (el mismo mes en el que sacaron del Landwehrkanal el cadáver de Rosa Luxemburg, asesinada en enero) le llegó una carta de la recién fundada Universidad de Hamburgo. Cassirer contestó así:

> Carta a William Stern, 30 de mayo de 1919
>
> Estimado colega:

> Le estoy sumamente agradecido por su carta del 22 de mayo, que hace unos días me remitió la universidad, y cuya contestación tuve que demorar un poco, pues cuando llegó, me hallaba en cama enfermo de gripe. Por supuesto, le agradezco enormemente su amable comunicación, y no debe temer que de algún modo me haya inquietado usted creándome alguna vaga esperanza. En el fondo, estoy por encima de las esperanzas —en parte debido a ciertas experiencias de los últimos tiempos— y, por lo tanto, también de las decepciones en estos asuntos. Pero no voy a negar que, ante la inseguridad del inmediato futuro, sería para mí muy deseable, especialmente ahora, la perspectiva de un puesto académico fijo, y le agradecería mucho cualquier paso que pudiera dar en esa dirección.[47]

Por fin llegó el momento tan esperado de poder ocupar una cátedra. De las fórmulas que Cassirer empleó en la carta que envió a Hamburgo se infiere una respuesta bastante entusiasta: ¡Por supuesto que sí! ¡Y el dinero me vendría muy bien ahora! La guerra había mermado considerablemente la fortuna de su familia. La gran fábrica de celulosa de la familia originaria de Breslau había quedado fuera de las viejas fronteras del Reich y había caído en manos polacas. Pero, sobre todo, Cassirer estaba filosóficamente más que dispuesto a dar el salto a un nuevo entorno. En una segunda carta de respuesta informó al psicólogo del desarrollo William Stern, director de la comisión de nombramientos de Hamburgo, de que últimamente se había dedicado mucho a los estudios de filosofía del lenguaje. Los trámites se llevaron a cabo con rapidez. En agosto de 1919 Cassirer compró una casa en el elegante distrito de Winterhude y en octubre inició una nueva vida con su esposa y sus tres hijos.

III

Lenguajes
1919-1920

*Wittgenstein cobra fuerza, Heidegger se entera de toda la verdad,
Cassirer busca su forma y Benjamin traduce a Dios*

DICHO EN SENTIDO FIGURADO

«No se puede prescribir a un símbolo en qué expresión está permitido su empleo. Todo lo que un símbolo PUEDE expresar le está PERMITIDO expresarlo»,[48] escribió Ludwig Wittgenstein en los últimos días de agosto de 1919 a su amigo y antiguo maestro Bertrand Russell. En aquel momento, Russell era, a los ojos de Wittgenstein, el único ser humano sobre la Tierra que podía entender su obra.

El problema filosófico-lingüístico concreto que Wittgenstein trataba de esclarecer en su respuesta tenía que ver con una objeción que Russell le había hecho después de leer «atentamente dos veces» el manuscrito de su obra. Se trataba, en esencia, de las reglas que establecían el uso permitido de un signo dentro de aquel simbolismo lógico que, según Wittgenstein, subyacía a todo enunciado con sentido. Pero, por supuesto, cabe suponer que esas declaraciones también podían leerse como una acérrima defensa de la situación de su vida. Al fin y al cabo, en ese momento Wittgenstein estaba más que decidido a abrir al símbolo que él mismo era caminos que se hallaban muy lejos de las normas, las expectativas y los contextos que hasta entonces habían dado sentido a su existencia. Sus amigos y parientes más próximos podían comprender que quisiera desprenderse de su fortuna y sentirse libre para un nuevo y radical comienzo. Pero la intención que tenía Wittgenstein de renegar de su propio talento resultó demasiado extraña para sus hermanos. Así lo recordaba Hermine, su hermana mayor, con la que más confianza tenía:

> Al principio, no podía entender su segunda decisión, la de elegir una profesión de lo más modesta y posiblemente acabar como maestro de escuela rural, y como los hermanos con frecuencia nos entendemos mediante comparaciones, le dije durante una larga conversación que cuando me lo

> imagino con su mente filosóficamente formada ejerciendo de maestro de escuela, lo comparo con alguien que usara un instrumento de precisión para abrir cajones. Ludwig me respondió con una comparación que hizo que me callara. Me dijo: «Tú me haces pensar en una persona que mira por una ventana cerrada y no puede explicar los movimientos peculiares de un transeúnte; no sabe que fuera hay un vendaval y que a ese hombre acaso le cueste mantenerse en pie».[49]

Muy gráfico, el genial hermano. De hecho, en esa anécdota se concentran todos los problemas, y también las vías de solución, determinantes en la existencia de Ludwig.

En primer lugar, la sensación, que se apoderó de Wittgenstein desde la primera juventud, de que una pared o cristal invisible lo separaba del mundo de sus semejantes. Una desconcertante impresión de radical otredad que se había acentuado y hecho aún más profunda con las experiencias vividas durante la guerra. En sus fases más agudas se intensificaba hasta la sensación de una exclusión mental (o un estar encerrado), que exponía su vida a una idea apenas reprimible de ausencia de sentido. Una consecuencia de ese ostracismo era la total incapacidad para actuar en el exterior mientras en su interior se desataban furiosas tormentas.

Estudios recientes han sopesado la posibilidad de que Wittgenstein padeciera una subforma de autismo[50] que, desde 1992, se conoce con el nombre de «síndrome de Asperger»: un trastorno del desarrollo en la primera infancia que no pocas veces se acompaña de dotes especiales, aisladas, en el dominio matemático-analítico o musical, y en la vida cotidiana se caracteriza por la fijación de rigurosos patrones de comportamiento y una competencia social muy limitada. En cualquier caso, la metáfora de una «pared», una «ventana cerrada» o incluso un «muro» que separa sus vivencias del mundo de los otros es típica de las autodescripciones más reveladoras de las personas que sufren depresiones. Las notas y cartas de Wittgenstein de los años 1919 a 1921 (con sus recurrentes ideas del suicidio como redención) no dejan dudas al respecto: durante aquellos meses y años sufrió varias fases de depresión aguda.

Dejando a un lado todo elemento de sospecha clínica, la suposición de que su propio acceso al llamado mundo exterior, así como a las demás personas «ahí fuera», podía hallarse perturbado o distorsionado por completo, era representativa de la duda fundada de la filosofía occidental: ¿Algo nos separa de la verdadera naturaleza de las cosas? ¿De las

verdaderas experiencias y sensaciones de los demás? Y si es así, ¿quién o qué podría ser?

La alegoría de la caverna de Platón ya se basa en la suposición de que el mundo, tal como lo percibimos de forma cotidiana, solo es en realidad un mundo de sombras y apariencias. O pensemos (para hacer más concreta la alegoría wittgensteiniana del hombre detrás de la «ventana cerrada») en el documento fundacional de la moderna filosofía del conocimiento y del sujeto: las *Meditaciones* de René Descartes, del año 1641.

En esta memorable obra, Descartes comienza su experimento filosófico de la duda con una mirada a la calle, que en un principio parece inocente, desde la ventana de su cuarto-estufa y se plantea si todos los individuos que ve pasar ahí fuera son auténticos seres humanos o tal vez solo «máquinas» con un manto y sombrero en la cabeza.[51] ¿Qué sabemos como sujetos pensantes encerrados entre las paredes de nuestro cráneo acerca de lo que realmente les ocurre a otras personas? ¿Qué tormentas se desatan en su interior? ¿O acaso no sucede nada allí dentro, sino que reina una perfecta y permanente calma?

PUENTES DE VIENA

Con su respuesta a Hermione, Wittgenstein activó, pues, una de las imágenes filosóficas más venerables en relación con el problema epistemológico fundamental de hasta qué punto un ser que se supone completamente confinado en el espacio interior de su propia subjetividad experiencial puede tener un conocimiento fidedigno del mundo fuera de él o incluso de los espacios experienciales de otros seres humanos. Como ya hemos dicho, para Wittgenstein esa pregunta era mucho más que un ejercicio de escepticismo de salón. Por el contrario, esa duda constituyó un problema duradero y punzante en el desarrollo de sus acciones e interacciones cotidianas, y hasta de su entera relación con el mundo. A eso hay que sumar un hecho también determinante: era un superviviente de guerra que durante los últimos siete años subordinó casi todas las energías de su espíritu al empeño de dar a sus propios pensamientos, y también a ese

problema, una forma lo más clara e inequívoca posible: la forma de su tratado lógico-filosófico.

En otoño de 1919, Wittgenstein tuvo que reconocer al fin el fracaso de ese experimento. Por una parte, incluso para sus mejores y más informados amigos (Gottlob Frege, Bertrand Russell y el arquitecto Paul Engelmann), a cada uno de los cuales Wittgenstein envió una copia de su manuscrito, aquella obra era del todo incomprensible.

Por otra parte, en el recuerdo de Hermione se revelaba no solo el problema básico existencial con el que Wittgenstein había luchado interiormente durante tanto tiempo, sino también la terapia que había logrado gracias al planteamiento de esa situación. Pues con la tan precisa imagen verbalizada del hombre resistiendo el vendaval al otro lado de la «ventana cerrada», Wittgenstein consiguió «abrir su ventana», es decir, tender un puente hacia el tú, y, en consecuencia, abrir una salida del aislamiento mental a la libertad del ser entendido.

Incluso los lectores de hoy saben muy bien, por la respuesta de Wittgenstein, qué acontecía entonces en su vida interior. Y, además, lo saben con la misma exactitud y claridad con que debió de saberlo Wittgenstein en aquel momento del año 1919. Gracias al milagro del lenguaje, desaparece el cristal de separación. Tanto para él, como para nosotros.

Si nos fijamos bien, toda la obra filosófica de Wittgenstein, incluida la posterior a su tratado, abunda en metáforas y alegorías de liberación, de indicaciones de salida y evasión. No solo su célebre conclusión posterior: «¿Cuál es la meta de tu filosofía?». «Enseñar a la mosca la salida de la botella».[52]

La actividad de filosofar, y esa fue la esperanza de Wittgenstein durante toda su vida, abre la ventana a la libertad de una existencia activa, directamente bañada de sentido, con los demás seres humanos, esto es a lo que en el *Tractatus* llama «felicidad». Abre la ventana a un «mundo distinto», pues «El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices» (T, 6.43).

Wittgenstein encuentra ese camino hacia un mundo distinto precisamente en el medio que, sin la actividad esclarecedora de la filosofía, constantemente amenaza con obstruir, oscurecer, desfigurar y hasta bloquear ese camino: el medio del lenguaje mismo.

Lo que hizo que el tratado lógico fuese tan sumamente difícil de entender para sus primeros lectores (y, de hecho, también para los lectores de las décadas posteriores) fue la decisión de Wittgenstein de aclarar sus ideas de una vez por todas con dos modos de emplear el lenguaje que parecían excluirse mutuamente: por un lado, el lenguaje basado en la absolutamente cierta e inequívoca lógica matemática y sus símbolos puramente abstractos, y, por otro lado, el lenguaje poético, esto es, el lenguaje de la figura, la alegoría y el aforismo paradójico. Esta peculiaridad estilística se explica por la singular naturaleza del instrumento de precisión que era la mente filosófica de Wittgenstein. Su grandeza como autor se debía a su capacidad para realizar cálculos lógicos y tratar con relaciones simbólicas abstractas, adquirida gracias a sus estudios de ingeniería en Berlín y en Manchester, así como, especialmente, a los estudios que cursó en Cambridge con Russell. Pero, al mismo tiempo, su mente también se hallaba modelada (como dejan entrever los recuerdos de Hermione) por la particularidad, dominante en la familia de Wittgenstein, de entenderse «por medio de comparaciones», es decir, mediante el recurso poético a la metáfora, la figura y la alegoría.

De todos modos, esa segunda característica se había convertido para el filósofo en algo más que en una peculiaridad familiar de los Wittgenstein. Si antes de la Primera Guerra Mundial hubo en Europa algún ambiente cultural en el que el esfuerzo por la precisión lógico-analítica y el esfuerzo por la simbolización poética en el uso del lenguaje, entendidos ambos como dos manifestaciones sin duda diferentes, pero mutuamente determinantes, de una y la misma aspiración estética a la claridad, fue el de la modernidad vienesa de fin de siglo.[53] El supuesto básico y sobrentendido de aquel entorno vienés era la existencia de una estrecha conexión entre el grado de claridad en el uso particular del lenguaje y la condición de la persona misma y de su cultura. En eso consistía el lazo que de modo latente unía a creaciones de orientación tan dispar como la música de Mahler, la literatura de Hugo von Hofmannsthal, Robert Musil y Karl Kraus, la filosofía de

Ernst Mach y Fritz Mauthner y, por supuesto, el psicoanálisis de Sigmund Freud. Y, no por casualidad, se desarrolló en un momento en el que la brecha entre lo que implicaba el espacio político interior de la monarquía real e imperial y lo que acontecía en el exterior en la vida cotidiana del imperio multiétnico, se extendió hasta un auténtico abismo de absurdidad. El Palais Wittgenstein, donde Ludwig pasó los primeros catorce años de su vida educado por profesores particulares, era, con sus habituales veladas literarias, con las visitas de artistas y sesiones varias, uno de los centros donde se desplegaba aquel ambiente cultural. El joven Wittgenstein lo mamó, por así decirlo, ya con la leche materna.

CONTRA EL MUNDO

Junto al tratado de Wittgenstein, los mordaces aforismos del escritor y periodista Karl Kraus son otro ejemplo clásico de las peculiaridades intelectuales de aquel ambiente. Kraus, como el rey absoluto de la modernidad vienesa que era entonces, lamentaba, por ejemplo, que el psicoanálisis freudiano fuese «en realidad la enfermedad misma en cuya terapia pretende erigirse». De esta paradójica manera expresaba Kraus su escepticismo hacia un nuevo procedimiento terapéutico basado en el esfuerzo por arrojar claridad y proporcionar autoconocimiento con los medios del lenguaje donde antes reinaba la confusión y el desaliento (es decir, en la mente del paciente). Por supuesto, el escepticismo de Kraus apuntaba asimismo al dudoso valor del lenguaje para el hombre como ser capaz de conocimiento. La pregunta principal formulada en Viena era: ¿Es el lenguaje la enfermedad que habría que combatir o, más bien, la única terapia concebible? ¿Bloquea el lenguaje el camino hacia el verdadero conocimiento del mundo y de uno mismo o, por el contrario, es lo que hace posible ese conocimiento?

Cuando, en 1918, Wittgenstein escribió en el prólogo a su tratado que «la verdad de los pensamientos aquí comunicados» le parecía «intocable y definitiva», y por lo tanto creía «que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos», no pensaba únicamente (ni siquiera en primer término) en los problemas que Russell y Frege dejaron pendientes de

solución en la construcción de un cálculo lógico libre de contradicciones, sino también en los problemas centrales y las dudas lingüísticas de los literatos y artistas protagonistas de su mundo vienés. Tras la derrota en la Primera Guerra Mundial, aquel mundo vienés se hundió tan definitivamente como el imperio, cuyo núcleo intelectual constituía. Lo poco que en 1919 aún quedaba de ese entorno no solo encontró la obra de Wittgenstein completamente ininteligible, sino que hizo algo todavía peor: recibirla con absoluta indiferencia.

La lista de rechazos de editores que sufrió su obra desde su regreso hasta finales del otoño de 1919 puede leerse como un «quién es quién» de la antigua vanguardia vienesa: primero se dirigió a Ernst Jahoda, el editor de los libros de Karl Kraus, y luego a Wilhelm Braumüller, que publicó la obra de Otto Weininger, tan apreciada por Wittgenstein, *Sexo y carácter*. Finalmente se dirigió a Ludwig von Ficker, editor de la revista de vanguardia *Der Brenner*, que Wittgenstein había apoyado económicamente con donaciones antes de la guerra, como también había hecho con el poeta Rainer Maria Rilke. Al final, Von Ficker remitió la obra, con el respaldo de Rilke, a la editorial Insel, pero tampoco obtuvo un resultado positivo.

La única oferta de publicación que Wittgenstein recibió en aquellos meses le ponía la condición de hacerse cargo de los costes de imprenta y distribución del libro, cosa que él rechazó sin dudarlo. En primer lugar, ya no le quedaba ni un chelín. Y, en segundo lugar, lo más importante: para él era «cívicamente indecente imponer de esa manera al mundo una obra», como le dijo a Ludwig von Ficker en una carta de octubre 1919: «Escribirla era asunto *mío*», proseguía, «pero el mundo tiene que aceptarla de la forma normal». Tal vez el mundo la quisiera, pero parecía que Viena no. Tampoco encontró oportunidades en otros lugares. No es de extrañar que Wittgenstein acabara desesperado, mientras en la facultad de la Kundmanngasse se sentaba junto a alumnos que eran, cuando menos, diez años más jóvenes que él y con los que no compartía la más ligera inquietud.

Además, en otoño de 1919 se sucedieron unos episodios que aún hoy se cuentan entre los más controvertidos de su biografía. Porque de este periodo existen (o existían) anotaciones de su diario que indican que Wittgenstein buscó, y encontró, en Viena contactos homosexuales en un parque junto al Prater.[54] La autenticidad de estos episodios ha sido discutida, pues dichas anotaciones dijo haberlas leído un biógrafo, pero todavía no han visto la luz

pública o son ilocalizables. Aun con todo, lo que no se discute hoy en día son las inclinaciones homosexuales que durante decenios los administradores de su legado procuraron mantener en secreto. Notas posteriores de sus diarios dejan bien claro que Wittgenstein mantuvo una relación moralmente tensa con su sexualidad, a la que consideraba, en todas sus manifestaciones, desmoralizante y sucia. Y es probable que, al escribirlo, tuviera en mente episodios como los antes referidos en el Prater. En este sentido, es psicológicamente plausible que los supuestos encuentros en el parque respondieran a un estado de ánimo que, en esa época, habría hundido a Wittgenstein en una nueva fase autodestructiva de su existencia.

La última gran esperanza de ser entendido, al menos como el filósofo que era, la representaba en aquellos meses Bertrand Russell. Por eso, Wittgenstein le urgió una y otra vez en sus cartas a un encuentro lo más inmediato posible para explicarle en persona las ideas fundamentales de su obra. El continente aún se hallaba en ruinas. Wittgenstein no tenía dinero y Russell (el pacifista que durante la guerra llegó a estar encarcelado) no tenía pasaporte. A pesar de todo, a mediados de diciembre de 1919 consiguieron verse. Lo hicieron a medio camino entre Austria e Inglaterra: en los Países Bajos. Allí había huido por entonces el káiser Guillermo II, quien día tras día temblaba ante la posibilidad de que el Gobierno neerlandés lo entregara a las potencias de la Entente.

TRES PUNTOS EN LA HAYA

Los cuatro días que estuvieron juntos en un hotel de La Haya nos hacen imaginar a Wittgenstein llamando a primera hora de la mañana a la puerta de la habitación que ocupaba Russell para pasarse el resto del día abrumándolo con explicaciones sobre su libro. Las discusiones alcanzaron el clímax cuando Russell —en un esfuerzo por comprender la diferencia, para Wittgenstein fundamental para entender su obra, entre *decir* y *mostrar* — tomó una hoja de papel y dibujó tres puntos. Con esa hoja en la mano se volvió hacia Wittgenstein y le pidió que reconociera que en esa hoja había sin duda alguna tres puntos, y que, por lo tanto, la afirmación de que «en el mundo hay por lo menos tres cosas» era verdadera y tenía sentido.[55]

Wittgenstein se negó categóricamente a hacerlo. Porque, según su concepción filosófica más profunda, no podemos decir nada con sentido sobre la constitución del mundo como un todo.

Lo único que, en el caso concreto de la hoja con los tres puntos, podemos decir con *sentido* es, según Wittgenstein, lo siguiente: «En esta hoja hay tres puntos», ya que este es un enunciado referido a un hecho en el mundo. Y el enunciado no solo tiene sentido, sino que además, como sin duda muestra la hoja en la mano de Russell, es verdadero.

FIGURAS DE HECHOS

Las *proposiciones* con sentido (y, por lo tanto, verdaderas si se da el caso) deben entenderse, según el *Tractatus* de Wittgenstein, como *figuras de hechos*, cuyo contenido (si se consideran lingüísticamente) debe corresponder a una representación precisa del tipo de hecho que acontece en el mundo para que puedan ser *proposiciones/figuras* verdaderas.

> 2.221 Lo que la figura representa es su sentido.
>
> 2.222 En el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad consiste su verdad o falsedad.
>
> 4.016 Para comprender la esencia de la proposición, pensemos en la escritura jeroglífica, que figura los hechos que describe.

La verdad de una proposición se muestra, pues, cuando la figura de los hechos, cuya realidad afirma, se encuentra en el mundo como algo fácticamente presente. O, dicho de otro modo: cuando aquello que la proposición afirma es el caso. Según las dos primeras proposiciones del *Tractatus* de Wittgenstein:

> 1 El mundo es todo lo que acaece.
>
> 1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.

EL BARBERO

¿Y dónde está el problema con una proposición como «hay tres puntos en el mundo»?, debió de insistir Russell en la habitación del hotel agitando la hoja con la mano. Porque la misma proposición 1.1 del *Tractatus* sostiene que «el mundo» (como un todo) no es a su vez un hecho, sino solamente «la totalidad de los hechos».

Una de las principales razones por las que Wittgenstein se negó a admitir que las proposiciones sobre el mundo tuvieran un sentido es la siguiente: si el mundo fuese un hecho, tendría que contenerse a sí mismo como tal hecho, como un hecho entre otros. Entonces sería, en cuanto mundo, por un lado, algo que habría que definir como un conjunto *de determinados elementos* (aquí, la totalidad de los hechos) y, *al mismo tiempo, un elemento de tal conjunto* (esto es, un hecho). Pero un formalismo lógico que permita que un conjunto se contenga a sí mismo como elemento, da lugar —y, a juicio de Wittgenstein, nadie más que Russell lo había demostrado de manera irrefutable— a perversas complicaciones lógicas y, finalmente, a contradicciones incontrolables.

A Russell se le ocurrió en 1918 su ejemplo favorito de las paradojas creadas de tal manera en la teoría de conjuntos. Es el ejemplo del barbero de una aldea, digamos que de Chiswick. Russell presentó a ese barbero como el único hombre que corta el pelo a todos los habitantes de Chiswick que no se cortan el pelo a sí mismos. La pregunta es obvia: ¿quién, si es que hay alguien, corta el pelo al barbero?

No es posible responderla sin contradicción. Pues, o bien el barbero no se corta el pelo a sí mismo, con lo cual pertenecería, por definición, al conjunto de todos los habitantes a los que él corta el pelo, o bien se corta el pelo a sí mismo, lo cual choca con la definición del conjunto, según la cual «corta el pelo a todos los habitantes de Chiswick que no se cortan el pelo a sí mismos». Y esperar en esta situación que el barbero de Chiswick sea completamente calvo sería un chistoso subterfugio, pero no resolvería las complicaciones y contradicciones que necesariamente surgen en la teoría de conjuntos.

Tales habrían sido, partiendo de un corte de pelo filosófico-lingüístico, las razones de Wittgenstein por las que el mundo, definido como «totalidad de los hechos», no puede ser él mismo un hecho. Pero, si el mundo no es un hecho, no es posible decir (según el *Tractatus*) proposiciones con sentido

sobre el estado del mundo como un todo, ni siquiera proposiciones como «hay tres cosas en el mundo». Ni tampoco proposiciones como, por ejemplo, «existe el mundo». O «no existe el mundo».

Esta era la razón por la que no podía *decirse* con sentido que en el mundo hubiera al menos tres cosas, por mucho que Russell agitara su hoja en la habitación del hotel. Pero lo que esa proposición afirma puede *mostrarlo* (tal es lo que Wittgenstein resalta), y en este caso de forma clara e incuestionable, como algo verdadero, el hecho de que hay tres puntos en la hoja. ¿Dónde está, pues, el problema, querido Bertrand? ¿O la restricción que ves aquí? Todo lo que puede decirse, puede decirse de forma clara y sin contradicciones.

RUSSELL EN LA ESCALERA

Pero a Russell no le satisfizo ese límite del sentido. Siguió oponiéndose y ofreció un contraargumento evidente y en apariencia definitivo, a saber: que el tratado filosófico de Wittgenstein, que establece un límite entre las proposiciones con sentido y las proposiciones de sentido solo aparente, también tiene que componerse en gran parte de proposiciones sin sentido.

Es probable que le planteara lo siguiente: déjame preguntarte, mi querido Ludwig, si una proposición como «El mundo es todo lo que acaece» difiere de una proposición sobre el *mundo como un todo*. A lo que Wittgenstein habría respondido a su amigo con toda tranquilidad: «Lo que me dices, querido Bertrand, es correcto, y precisamente esta contradicción es lo que yo mismo he puesto de relieve en las dos últimas proposiciones de mi obra». Toma, lee:

> 6.54 Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo: que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprende haya salido, a través de ellas, fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.)
>
> 7 De lo que no se puede hablar, es mejor callar.

¿Lo entiendes, querido Bertrand, lo entiendes ahora? Si se comprende bien, mi libro no *dice* nada con sentido, pero *muestra* algo. Como obra filosófica

no es más que una única muestra, y en un «mundo distinto», es decir, una visión del mundo diferente: una visión más clara y honrada, menos distorsionada y también más sorprendente, comedida, carente de prejuicios y razonable. Pero, sobre todo, más libre; más libre porque en ese nuevo mundo ya no hay que reflexionar de manera argumentativa sobre determinadas cuestiones, particularmente las filosóficas, porque se reconoce que carecen de sentido, más aún: porque se ha *experimentado* su carencia de sentido. Es, por ejemplo, un mundo sin afirmaciones como las de que el mundo como un todo existe o no existe «en realidad». También es, si quieres, un mundo sin ideologías ni sospechas de ideologías.

Esta visión más libre del mundo hace pensar al lector de mi libro, podría haber dicho Wittgenstein. Es, querido Bertrand, como si ahora señalo con el dedo esa nube ahí fuera, en el cielo, y te pregunto si ves en su forma un león; y, mira, ahora parece más bien un dragón. Allá las fauces, detrás la cola… ¿La ves, la ves tú también? Y las alas y los dos ojos, que el viento crea… Pero, naturalmente, llegará un momento en que todas las explicaciones y alusiones tendrán que terminar, en que tú sencillamente tendrás que ver y fijarte, en que deberá mostrársete algo… Exactamente en este sentido he escrito en mi prólogo que mi obra solo se revela a quienes «por sí solos hayan pensado los mismos o parecidos pensamientos a los que aquí se expresan».

En vano. Russell sencillamente no lo veía. No lo captaba. Lo que veía era algo radicalmente distinto de lo que veía Wittgenstein. Se detenía con lo que a él le parecían buenas razones en uno de los primeros peldaños de la escalera de Wittgenstein y no quería seguir ascendiendo. «Wittgenstein se ha vuelto todo un místico»,[56] resumió Russell en una carta las discusiones de La Haya. Y no andaba errado. Además, señalaba algo importante. Cuando, en las navidades de 1919, Wittgenstein regresó a Viena, tuvo la sensación de que Russell había comprendido algo mejor algunos aspectos de su obra. Pero, sobre todo, Russell, autor respetado en todo el mundo, cuyos libros filosóficos se vendían bien, ya se había comprometido a escribir una breve introducción a la obra de su antiguo alumno. Aunque Wittgenstein no había conseguido aclararle a su amigo la importancia capital en filosofía del lenguaje de la distinción entre *decir* y *mostrar*, cobró nuevas esperanzas. Con una introducción salida de la pluma de Russell, las posibilidades de publicar y vender su obra aumentarían

notablemente, tal como le hizo notar sin demora al editor Von Ficker. Pero no consiguió lo que deseaba. El editor seguía considerando que el libro era un producto invendible.

POR QUÉ NO EXISTE EL MUNDO

Cabe la posibilidad de que el editor dudase de la importancia que pudiera tener, al margen de los intereses especiales de un puñado de lógicos y teóricos de los conjuntos, la pregunta de si los enunciados sobre el mundo como un todo tienen o no sentido. A fin de cuentas, ¿no era una discusión insustancial de meras palabras? En relación con la vida concreta, esa suposición parecería acertada. Pero, al menos para la autocomprensión de la filosofía moderna —y muchos de sus problemas considerados capitales—, de esa pregunta dependían muchas cosas, y en cierto sentido incluso todas. Recordemos a Descartes y su escepticismo, que marcó a toda la filosofía moderna, respecto a si este mundo tal como lo experimentamos de forma cotidiana y tal como describimos sus aspectos, realmente existe o puede ser una fantasmagoría de un demonio omnipotente. ¿Existe el mundo?

Suena importante. Suena absolutamente existencial. Pero, con el tratado de Wittgenstein, esta duda radical latente en la teoría del conocimiento es desenmascarada como un falso problema (el clásico problema carente de sentido) y, por ende, como algo en lo que alguien que piense con claridad no debería enredarse. Pues

> 6.5 Para una respuesta que no se puede expresar, la pregunta tampoco puede expresarse.
> No hay *enigma*.
> Si se puede plantear una cuestión, también se *puede* responder.

> 6.51 El escepticismo *no* es irrefutable, sino claramente sin sentido si pretende dudar allí donde no se puede plantear una pregunta. Pues la duda solo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta, solo cuando hay una respuesta, y esta solo cuando se *puede decir* algo.

Wittgenstein elimina el problema. No es un problema que haya resuelto o rebatido. No, es un problema que ha eliminado en el sentido de que lo deja de lado porque ya en su planteamiento se advierte que es un falso problema. O, para poner otro ejemplo, este más cercano en el tiempo: recordemos

cómo Martin Heidegger estremeció en el invierno de 1919 los oídos de su auditorio estudiantil con la más primordial de todas las preguntas. No es la pregunta de si hay algo concreto (por ejemplo, tres puntos en una hoja de papel), sino la de si hay «algo en general». Quizá una formulación que al principio parecería tener sentido, pero al final carecería de él. Lo cual no significa en modo alguno que Wittgenstein fuera sordo al afán transformador del mundo que late tras este impulso interrogador de Heidegger. Al contrario, pues ya había escrito en su obra que

> 6.522 Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra*; esto es, lo místico.

> 6.44 Lo místico no es *cómo* sea el mundo, sino *que* el mundo sea.

Al igual que Heidegger, Wittgenstein no salía de su asombro original por el hecho de que hubiera algo. Y aún lo asombraba más que ese «algo» se nos mostrara directamente dotado de sentido, y con posibilidad de ser verdadero, sin más que abrir los ojos. Solo que, a diferencia de Heidegger, Wittgenstein no creía que en la pregunta perfectamente clara y directa por el mero haber «algo en general», por no decir *el* mundo, yaciera un profundo enigma filosófico cuyo verdadero sentido tuviera que expresarlo primero el lenguaje. Más bien estaba convencido de que todo intento de ir en esa dirección tenía que conducir tarde o temprano a un sinsentido lingüístico… o incluso a algo peor.

A TODO TREN

Durante aquellos mismos días de 1919 en los que Ludwig Wittgenstein, atormentado por la ausencia de sentido, se sentía separado de sus semejantes como por una «ventana cerrada», Martin Heidegger experimentó un verdadera erupción de creatividad: «La historia, horizontes de problemas, auténticos avances hacia soluciones fructíferas, nueva visión fundamental, posibilidades de usar formulaciones y acuñaciones sorprendentes, formación de sólidas combinaciones… Todo esto es tan desbordante, tan abrumador, que uno se siente casi incapaz física y temporalmente de dominar esta corriente, detenerla, encerrarla en un

sistema»,[57] escribió a su mujer, que se encontraba en Friburgo, el 9 de septiembre de 1919 desde una granja cercana a Constanza, a la que se había retirado unas semanas para escribir. Sin embargo, serias preocupaciones personales atormentaban al pensador de la Selva Negra. Su matrimonio estaba en crisis. Solo unos pocos días antes, Elfride le había confesado en una carta que mantenía relaciones con un antiguo amigo de su época de estudiante. Se llamaba Friedel Caeser y trabajaba de médico en la clínica de la Universidad de Friburgo. El principio de la carta de respuesta de Heidegger mostraba un gran autodominio y un ánimo conciliador. E inmediatamente después, interpretaba la situación como un reto filosófico y vital al que él y solo él debía responder:

> Hoy me ha llegado temprano tu carta, pero ya sabía lo que me cuentas en ella. Hablar mucho de eso y detallarlo todo no sirve de nada […]. Basta con lo que me has contado de forma sencilla y directa. […] que Friedel te ama es algo que sabía desde hacía mucho tiempo […] y a veces me asombraba que no me lo dijeras antes […]. Sería una tontería tomármelo a mal y malgastar así mis energías […]. Luego tengo el problema del trato con la gente, que estos días, en los que he conocido a nuevas personas, me tiene bastante ocupado. Y noto que todas me son en el fondo indiferentes (pasan ante mí como quien pasa por delante de la ventana), las miro y a lo mejor me acuerdo de ellas más tarde […]. La gran llamada a una misión supratemporal siempre hace necesario condenarse a la soledad, y es esencial que los demás no sepan nada de ella: lo contrario sería ver al solitario como el grande, honrado, venerado, respetado, como alguien del que se habla, y luego sorprenderse de su desprecio (como si se apartase de ellos desde la superioridad).[58]

Ya están ahí de nuevo: ¡personas que pasan «como quien pasa por delante de la ventana»! Se trata de toda la gente corriente, demasiada gente, con la que Heidegger no puede, o simplemente no quiere, mantener contacto. Personas que nada saben de las tormentas creadoras que se desatan en su cabeza, gente que él, en esa fundamental asimetría espiritual, tiene que rechazar y, en consecuencia, herir. La imagen romántica del gran solitario, sentenciado por el destino a resolver un problema sobrehumano, que solo se le ha planteado a él y que, en consecuencia, jamás será comprendido: el genio asocial. Esta es la idea que Heidegger tiene de sí mismo. Y que mantendrá durante toda su vida.

LA VISIÓN TURBIA

La metáfora que empleó Heidegger en su contestación a Elfride no fue en absoluto casual. Heidegger evocaba la escena de la duda cartesiana, del filósofo tras la ventana que, en el proceso de su pensamiento, llega a encontrar dudosa la humanidad de sus semejantes. La influencia de Descartes en la filosofía moderna, de la que Heidegger era cada vez más consciente, resultaba abrumadora: Descartes y su escéptico experimento mental; Descartes y su entronización del sujeto pensante, y en última instancia calculador, como premisa de toda certeza («pienso, luego existo»); Descartes y su contracción de la filosofía a pura teoría del conocimiento; Descartes y su división universal del mundo en espíritu y materia… Descartes era el enemigo filosófico por excelencia. Su pensamiento marcó el momento crítico en el que fracasó definitivamente la filosofía occidental.

La «misión supratemporal», cuyos contornos ya tenía Heidegger a la vista en los días extáticos de comienzos de septiembre de 1919 (aquel arte de la «nueva visión fundamental» y del avance hacia «horizontes de problemas» completamente nuevos) no consistía en otra cosa que en liberar a su país, su cultura, toda su tradición incluso, de la maldición moderna de la filosofía del sujeto y la teoría del conocimiento, de su racionalidad puramente calculadora y su fijación en las ciencias de la naturaleza. Heidegger veía a sus semejantes occidentales, a todos ellos, prisioneros de una manera de acceder al mundo y de una idea de sí mismos fundamentalmente falsas. Para él, la visión de la realidad de esos occidentales se hallaba deformada por una adopción absoluta de falsas conceptuaciones. De ahí que solo pudieran ver el mundo y percibirse unos a otros como a través de un cristal traslúcido.

Pero no bastaba con decir que nadie advertía ya esa turbiedad creciente de la visión. No, esa visión de la realidad había arraigado a lo largo de los siglos de tal modo en el concepto de nuestra cultura, que había llegado a valer como la forma suprema y única verdadera del conocimiento del mundo, y a ser celebrada en retrospectiva como auténtico esclarecimiento bajo la luz de la Ilustración. ¡Una pesadilla hecha realidad!

No obstante, si algo es una pesadilla, se supone que es posible despertar de ella. Y en otoño de 1919, Heidegger (al menos él) sintió que había despertado de una vez por todas: empezó a filosofar por su cuenta, y del modo más consecuente, fuera del armazón construido por Descartes de la moderna teoría del sujeto y del conocimiento. En adelante, Heidegger

intentaría por todos los medios salirse del molde, como suele decirse. Y es más, su primera y fundamental idea era precisamente: ¡no hay molde! No hay ningún recinto apartado de la experiencia que separe por un cristal a los sujetos pensantes de lo que llamamos realidad. El escepticismo de Descartes respecto al mundo exterior, así como la pregunta directamente vinculada a él por lo que la realidad es «en realidad», y su absoluta separación del sujeto y el objeto del conocimiento, son, como Heidegger señala una y otra vez desde un punto de vista estrictamente fenomenológico y, por tanto, libre de prejuicios, falsos problemas y falsas suposiciones.

Es perfectamente comprensible que, en aquel fructífero verano, Heidegger escribiese a Elfride: «Como bien observaste una vez, me siento ya seguro, y con otros muchos horizontes y problemas, al margen de él [Husserl]»,[59] y hablase a su esposa, en un momento crítico de su matrimonio, como generoso conocedor de un nuevo camino. Pero, pocas líneas después, se comportaba de nuevo como sabio y visionario solitario. Las cartas de Heidegger de septiembre de 1919 eran, en cierto modo, confidencias a su mujer, aunque, al mismo tiempo, el filósofo ya no estaba seguro de si aún podía acceder verdaderamente al interior de esta, es decir, contar con su amor. ¿Y si ella estaba ya del lado de esos otros? ¿Y si el mucho mejor situado Friedel Caeser, miembro de la alta burguesía, la había reconducido a un concepto del amor puramente convencional, es decir, obligado a la etiqueta y las apariencias? No podía saberlo.

En esos momentos, Heidegger buscó y encontró, pues, la única certeza que se le abría como al hombre que realmente era: la de su trabajo, su creación, su pensamiento. Porque nada está separado, nada dividido por la duda. Todo es uno. ¡Todo es efervescencia creadora! Lo único que lamentaba era no poder permanecer en esa esfera mágica del eros absoluto y tener que volver al mundo de los Friedel & Co.:

> […] esta productividad absoluta también tiene su lado inquietante: en apariencia ello crea, y, sin embargo, se experimenta absolutamente, en especial cuando ese estado va menguando, llega la relajación y se regresa al mundo circundante. Entonces sé que estaba total y absolutamente conmigo mismo y, sobre todo, con el mundo objetivo de los problemas y del espíritu. Allí no hay nada ajeno. Allí nada pasa fuera… Sino que uno está consigo mismo y anda su camino. En la vida creadora, todo lo que nos es ajeno ha desaparecido. Por eso es tan fastidioso y desquiciante estar luego en esa otra orilla, la del entorno natural…[60]

Ello sigue su curso en Heidegger durante aquellos días; ello crea en él con fuerza, ello avanza con él. ¿De qué «ello» (*Es*, en alemán) estaría hablando? Desde luego, no es el «ello» que, según la teoría, entonces aún reciente, del inconsciente de Sigmund Freud, constituye el grado más bajo de la tríada «Super yo - Yo - Ello» y, por ende, genera en las profundidades pulsionales de cada sujeto la verdadera dinámica creadora. No, el «ello» de Heidegger alude, ya en esta temprana fase de su pensamiento, a un obrar de una especie y categoría completamente distintas. Es el mismo «ello» inquietante (o, según habría dicho Wittgenstein, místico) que en origen se muestra en la pregunta por «lo que hay». Es un «ello» que está allende el dualismo de sujeto y objeto («absolutamente conmigo mismo y, sobre todo, con el mundo objetivo»), actividad y pasividad («uno está consigo mismo y anda su camino»), dentro y fuera («allí nada pasa fuera»)… Este «ello» no es fácil de contener en un concepto. Ni siquiera para alguien como Heidegger. Pero la experiencia de este creador primordial de todo sentido y todo ser será en adelante irrenunciable para él. Durante toda su vida buscará darle un lenguaje.

EN SOLITARIA COMUNIDAD

La correspondencia de Heidegger en el mes de septiembre deja un testimonio impresionante de la seriedad con que el pensador se tomaba su combinación de filosofía y cotidianidad. Tan en serio las entrelazaba que llegó a buscar el paralelismo entre el desafío a su matrimonio y su proyecto filosófico. De una manera que tal vez nunca más se haya visto en un filósofo, equiparó los extravíos matrimoniales a los que se había dado su moderna esposa Elfride a los extravíos de la filosofía moderna. Ambos impusieron exigencias extremas, supremas incluso, a Heidegger en aquel dorado otoño del pensamiento. Pero eran exigencias que lo hacían aún más fuerte y productivo, pues en esa absoluta dureza del conflicto le permitían llevar a cabo lo que él sentía que era su verdadera misión: penetrar sin contemplaciones y de manera absolutamente objetiva en lo esencial, deshacerse de todo lo inauténtico, de lo meramente inventado y artificial. El 13 de septiembre de 1919 escribe:

> Tu confesión no me produjo ningún enfado, cómo podría enfadarme cuando tengo que experimentar cada día, con una disposición absolutamente objetiva, los desaires y rigores del conocer […]. La vida es, en su primitivo vigor, más profunda y plena que el conocer, y toda nuestra filosofía todavía adolece de la tendencia a dejar que las cosas del conocimiento se adelanten a otros problemas: de ahí que estos se hallen desde el principio afectados de deformaciones y paradojas.[61]

Traspasar superficialidades, desprenderse de convenciones, combatir falsedades, ir directamente y sin contemplaciones al corazón de las cuestiones, abrir paso en todo momento a la autenticidad. En los años posteriores a 1919, muchos hablaron así. ¡Y no solo los filósofos! Todos estos términos (superficialidad, convención, apariencia, deformación) los utilizaría también un antisemitismo culturalmente ya bien afianzado y, tras el fin de la guerra, cada vez más fortalecido en Alemania.

Sin embargo, en aquella época, la misión de Heidegger no era aún explícitamente política. Su radicalidad se limitaba, como en el ejemplo de la «vivencia de la pregunta», ante todo al espacio interior de las ideas filosóficas. En el caso citado, tocaba la pregunta absolutamente universal y carente de toda predeterminación por el verdadero sentido de la expresión «hay».

Al parecer, no cabe hacerse una pregunta más sencilla, libre de convenciones, universal y, sobre todo, exenta de presuposiciones. Y lo mismo ocurre con la respuesta. Sí, «ahí» hay algo, es innegable que algo se muestra. Hay incluso todo un mundo. Sin embargo, limitarse al asombro por su mero «ser ahí», o su mero darse, es todo menos una actitud natural y libre de presuposiciones ante el mundo. Ese asombro exige (y Heidegger insiste en ello del modo más explícito) una forma especial de meditación, una profunda sumersión que nada tiene que ver con el modo cotidiano y perfectamente irreflexivo en que solemos vivir y relacionarnos con el mundo.

DOS TIPOS RAROS

Probemos a imaginarnos a dos hombres jóvenes que deambulan juntos por la ciudad y, en un momento determinado, uno dice al otro: «¡Qué extraño es

que exista algo! Qué misterioso: ¡aquí, ahí, allá! ¿Lo ves tú también?». Y el otro asiente con la cabeza y añade: «Sí, lo veo también. Lo tengo delante. Y, ¿sabes?, yo siempre pienso que lo metafísico de verdad no es cómo sea el mundo, sino que sea».

¡Qué tipos tan raros! Pues este es un diálogo que Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein habrían podido mantener en 1919. Y cabe suponer, con gran seguridad filosófica, que ambos se habrían entendido. Solo que Heidegger habría continuado hablando y filosofando sobre el sentido de ese «hay». Y Wittgenstein, en cambio, se habría referido a cualquier otra cosa menos a eso. Donde uno (Heidegger) en ese momento habría dado por sentada la pregunta ahí implícita, incluso la necesidad de abrirse a un conocimiento no deformado del ser, el otro (Wittgenstein) solo habría visto un abismal sinsentido y un seudoproblema generado por el lenguaje.

MUNDOS CIRCUNDANTES

A partir de 1919, Heidegger reconoció el vicio capital de la filosofía, por lo menos desde Descartes: haber aceptado el modo de la teorización como el original y auténtico. Pero esto equivale a poner patas arriba la problemática filosófica, algo que inevitablemente crea toda una red de seudoproblemas teóricos relativos al conocimiento, ante todo el escepticismo cartesiano respecto a si existe la realidad en el sentido de la efectividad. Porque esto es ya un planteamiento derivado únicamente de una actitud teorética y, por lo tanto, según la convicción de Heidegger (y también de Wittgenstein), una pregunta sencillamente falsa en el orden filosófico:

> Preguntarse por la realidad de lo circundante, frente a la cual toda realidad representa ya una deducción repetidamente modificada y des-interpretada, significa poner cabeza abajo toda auténtica problemática. Lo circundante del mundo tiene en sí mismo su genuina automostración. La auténtica solución al problema de la realidad del mundo consiste en comprender que no es en absoluto un problema, sino un contrasentido.[62]

Así pues, lo que se da de forma primaria no es, para Heidegger, *la* realidad, sino *un* mundo circundante. Y este mundo «mundeante» es en todo momento una totalidad significativa de referencias que, si se siguen de forma consecuente, al final remiten al entero mundo del sentido. Pero,

considerada desde la perspectiva filosófica, esta manera específica de darse el mundo a nosotros debe captarla, según la convicción de Heidegger, en primer lugar la mirada. Dado que, en verdad, hemos desaprendido a mirar, hemos olvidado esa mirada y los conocimientos existenciales ligados a ella, con fatales consecuencias para el propio yo y para toda la cultura. Quien, como ser humano existente, solo considera que el acceso originario al mundo es el acceso teorético, deducido, se aleja, en todo su acceso al mundo, de la fuerza mundeante de lo auténticamente significativo. Heidegger llama en 1919 a este distanciamiento de lo auténtico y originario en toda la cultura un «desvanecimiento de la significatividad»: del mundo, de los demás seres humanos, del propio yo. Todo eso es percibido, para retomar la metáfora cartesiana de la ventana, a través del cristal traslúcido de la teoría. Es la vida falsa en un mundo falseado y una existencia comunitaria falsamente fundada.

Aquí se aprecian con mayor claridad los rasgos concretamente existenciales del programa heideggeriano de una recuperación fenomenológica del mundo: en este primer estadio de su pensamiento se gesta ya una crítica ideológica fundamental de la moderna era de la técnica y su universal lógica de la cosificación y la explotación que, desde Heidegger, resuena hasta en la teoría crítica de los siglos XX y XXI: la de que, por decirlo con la célebre sentencia de Theodor W. Adorno, «no cabe la vida justa en la vida falsa», algo de lo que, sin duda, nadie estuvo más convencido que Heidegger desde el año 1919. Y el sentido de esto reclama, como ideal de existencia, un *«Da-Sein»* («ser ahí»), un existir plenamente originario y no deformado, un existir sencillamente auténtico. (Una demanda terapéutica que Adorno y los suyos naturalmente no plantearon). Echando la vista atrás desde nuestro presente, podemos advertir también hasta qué punto, con su programa filosófico, Heidegger fue un notable precursor intelectual del movimiento ecologista alemán de posguerra: integralidad, conciencia del entorno, crítica de la tecnología, conexión con la naturaleza… Motivos que, ya en 1919, se unían en el núcleo de un pensamiento que, en su llamamiento a la autenticidad y la integralidad en todos los aspectos de la vida, por supuesto exhortaba también al arraigo orgánico en un mundo circundante vivido como el originalmente propio, o sea: en la propia tierra, en el paisaje propio, en los usos, costumbres y

dialectos propios y todo cuanto los caracterizase. La vida humana solo puede ser verdaderamente interior y totalmente auténtica en el lugar del que se es oriundo, en su particular mundo circundante. Para Heidegger, ese mundo era, como ya se sabe, la Selva Negra.

Todo esto adquiere asimismo el sentido de lo étnicamente auténtico y lo radicalmente esencial. Y aquí aparece también una nota oscura.

AUTENTICIDAD MANIFIESTA

Justo un año después, en septiembre de 1920, Heidegger todavía (o de nuevo) estaba en plena fiebre creadora… y de nuevo se hallaba separado de su familia. Esta vez se había retirado a casa de su hermano Fritz en su pueblo natal de Meßkirch. Desde allí enviaba paquetes de comida a casa, pues la crisis de los alimentos había llegado también a Friburgo:

> […] lo que me alegra: que trabaje tan bien y con tanta seguridad […] Ahora trabajo […] de un tirón y con la exaltación del «adelante» y el «acabado». Por las mañanas, de siete a doce, y luego, tras un pequeño «tentempié», de dos a siete, absolutamente libre de clases y seminarios y de interrupciones de visitantes —y sobre todo, cada vez con más vigor— […]. Cuando llega la noche y estoy fatigado, juego (no te horrorices) al 66 con mi padre y con Fritz, y lo hago de verdad […] Así me distraigo antes de irme a dormir. Es que la filos. me ocupa demasiado…
>
> Te mando muchos besos, mi querida almita. Que pronto te pongas bien y disfrutes de nuestros chicos. Dales a los dos un beso de mi parte.
>
> TU MORITO[63]

Allí debían de estar sentados los tres (Martin, Fritz y Heidegger padre) jugando a las cartas. A su manera, una auténtica y sana familia de la Selva Negra. Pero ese mismo mes de septiembre, hubo algo que contrapesó la embriaguez filosófica de Heidegger. En esos días, no solo dejó que «ello» crease en él, sino que también encontró un freno para su actividad. Elfride seguía en cama muy debilitada tras el nacimiento en Friburgo de su segundo hijo, Hermann, el 20 de agosto de 1920. Heidegger permaneció durante el parto, y todo el mes agosto, en Meßkirch. Elfride y el pequeño Jörg recibieron durante esas semanas la asistencia y los cuidados de una buena amiga. Y hasta 2005 no salió a la luz el secreto que Elfride y Martin compartían ya desde principios de 1920. Heidegger no era el padre

biológico. Hermann era fruto de la relación de Elfride con Friedel Caeser. Para Heidegger esto no era un motivo de divorcio, ni tampoco de desconfianza; al contrario: él lo interpretaba como una oportunidad para un matrimonio auténtico, libre de las falsas y deformadoras convenciones de una burguesía que aborrecía profundamente. Solo tres días después del parto, ya encontró las palabras adecuadas para dar forma a esa convicción: «A menudo tengo que pensar en lo trasnochado, falso y sentimental que es todo lo que suele decirse sobre el matrimonio. ¿Por qué no dar nueva forma a nuestra vida —sin programa ni propósito— solo con dejar que la autenticidad se manifieste en todo?».[64]

El doctor Walter Benjamin, de la gran ciudad de Berlín, habría estado orgulloso (podemos decirlo con seguridad) de la opción de Heidegger por el amor libre en el matrimonio. Sin embargo, por aquel entonces no solo no tenía ni idea de todo eso, sino que sus preocupaciones seguían siendo otras bien distintas.

ALGO RELACIONADO CON LOS MEDIOS

Un año después de que Walter se doctorase, los Benjamin se encontraban todavía en el mismo «infernal torbellino» de inseguridad existencial que se había apoderado de ellos con la visita sorpresa de Benjamin padre en agosto de 1919. En primavera de 1920, a los jóvenes padres —sin vivienda, sin trabajo y sin recursos— no les quedó otra elección que regresar a la casa paterna de la berlinesa Delbrückstraße. Como era de esperar, allí las cosas empeoraron.

Ante la negativa de Benjamin a instalarse de forma duradera en la espaciosa villa, el padre contraatacó con la retirada definitiva de la asignación mensual. Por su parte, al verse constreñido de tal manera, el hijo insistió en el pago adelantado de al menos una parte de su herencia. En momentos en que la inflación ya se anunciaba, no era una idea muy acertada. Pero Walter se empeñó, contra toda recomendación, en recibir ese dinero. En mayo de 1920 llegaron finalmente a una especie de acuerdo. Benjamin describió la situación al amigo Scholem en una carta del 26 de mayo con estas palabras:

Se acabó la discordia […]. He salido de la casa, quiero decir que la he abandonado sin que me hayan echado de ella, con un adelanto de 30.000 marcos de mi parte de la herencia, otros 10.000 y sin un solo mueble. Naturalmente, la provisionalidad de estas cosas clama al cielo, y lo que puede suceder es imprevisible. Lo único seguro es que tenemos que encontrar *donde sea* una vivienda en la que luego poder buscarnos el sustento […]. ¿Sabe usted de alguna? […] Le estaría sumamente agradecido si me comunicase *todo* lo que sepa a este respecto: viviendas en la ciudad y en el campo, a ser posible asequibles y sin amueblar, casas de campo para dos familias, etc. […]. Y luego, solo si vivo en una situación más o menos humanamente aceptable, tendré que emprender la «tarea de habilitación», […] a pesar de que las perspectivas de una actividad docente en Berna se hayan frustrado. Se trataría de obtener la venia a lo sumo por razones formales. Mis suegros, el único respaldo material que nos ha quedado, y que no es muy sólido, están dispuestos a hacer los mayores sacrificios; insisten en que me haga librero o editor. Pero para eso me faltaría el capital de mi padre. Y es muy probable que tenga que renunciar a perseguir fuera mis antiguos objetivos laborales, que no pueda ser profesor y, en cualquier caso, por lo pronto tenga que llevar a cabo mis estudios en secreto y por las noches, además de realizar alguna actividad profesional. Que, además, no sé cuál podría ser. (Este mes he ganado 110 marcos con tres análisis grafológicos) […]. Me muevo mucho en busca de un puesto de lector o asesor editorial. Bloch me ha recomendado a S. Fischer, que busca uno, pero no se ha dirigido a mí. ¿Sabe una cosa? Yo presentaría un gran programa editorial.

Reciba mis más cordiales saludos, y por favor, escríbame pronto.

Suyo,

WALTER[65]

Si prescindimos del deliberado tono de superioridad, estas líneas bien podría haberlas escrito un joven doctorando berlinés de los años 1997, 2007 o incluso 2017: el mercado del alquiler es un auténtico desastre, los padres le dan la lata, las universidades no dejan de reducir los medios (¡asco de capitalismo!), ni una plaza en las guarderías, y como no hay nada, una comuna creativa en el campo sería una opción… ¿Y la perspectiva profesional? Eso todavía no está claro. Quizá algo relacionado con los medios de comunicación, preferiblemente en el mundo editorial.

A la imaginación del lector se le ofrece la versión caricaturesca de un joven de veintiocho años y grandes dotes, pero sin plan alguno y acostumbrado a contar con el apoyo económico paterno, quien de manera lenta, pero segura, va asimilando que el mundo no espera ni mucho menos al genio que sin la menor duda se considera. La única fuente concreta de ingresos con que Benjamin contaba en ese momento eran los análisis grafológicos. Hoy sería consultor de bio-index o feng-shui.

Así pues, en 1920 Benjamin parecía encaminarse a la precaria existencia de hombre académico que tanto anhelaba. De los espléndidos 30.000

marcos con los que se disponía a empezar una nueva vida con su familia en 1920, apenas tres años después no le quedaba ni para comprarse un bocadillo. Si en adelante hubo una constante en la vida de Benjamin, fue la facultad de tomar las peores decisiones en el peor momento. Y hay una segunda constante que condicionó su vida y de la que esa carta es buen ejemplo. Se trata de la relación de Benjamin con los que llamaba «amigos», pues, a partir de 1920, no es fácil identificar una sola carta salida de su pluma en la que no suplicase a sus amigos alguna clase de ayuda económica, acompañando la súplica de abultadas disculpas, excusas o explicaciones de los motivos por los que determinados acuerdos previos o contraprestaciones prometidas desgraciadamente no pudieron cumplirse. Si la amistad con Scholem fue la amistad por excelencia de Benjamin (y eso que hasta el otoño de 1920 no empezaron a tutearse), lo fue porque estuvo saturada de constantes ruegos y hasta de utilizaciones. Además, Benjamin era unos años mayor que Scholem, lo cual le daba desde el principio la ventaja de la madurez y el saber. Esa era otra muestra clara de que Benjamin solía fundar la amistad en una jerarquía del saber reconocida por ambas partes.

REVOLOTEOS

La gran inseguridad vital, experimentada como un tormento tras concluir los estudios (la sociología actual se refiere a la inquietud y el desamparo de esta etapa de la existencia como la «fase de lenguado»), conlleva a veces la adopción de un único proyecto primordial en el que se vuelcan todas las ilusiones y, otras veces, la apertura proactiva a nuevos caminos profesionales. Como era de esperar, Benjamin no eligió ninguna de las dos estrategias. Aunque la perspectiva de un puesto remunerado en Berna se había desvanecido (también su mujer se esforzó en vano por encontrar empleo fijo en la cara Suiza), Benjamin se aferró al plan de un trabajo de habilitación. Por escasas que fueran las oportunidades de una futura plaza de profesor, la universidad era en esos años el ideal de sus anhelos. Acorde con su aspiración académica, concretamente filosófica, Benjamin pensó para su habilitación en un «tema especial de la teoría del conocimiento» que

incidiera en «las grandes problemáticas en torno a la palabra y el concepto (lenguaje y logos)». En concreto, Benjamin había pensado explorar de una manera del todo particular e innovadora un dominio temático que, como hemos visto, investigó de forma intensiva en aquel periodo: el recurso a la filosofía del lenguaje en la escolástica medieval. Benjamin creía que, sobre todo en los textos de Duns Scoto, se hallaban implícitos ciertos motivos que se aproximaban a sus propias intuiciones filosóficas relativas al lenguaje. Algo que ya había dejado escrito para sí mismo en su temprano ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre*, del año 1916. [66] Su idea era legitimar sus propias tesis recurriendo a una tradición largamente olvidada y extraer concordancias sistemáticas a partir de la aparente ausencia de relación entre la moderna filosofía lógico-analítica del lenguaje y las especulaciones medievales acerca del lenguaje presididas por la teología. Un plan en sí brillante. Solo que otro ya lo había planteado y llevado a cabo en 1915-1916 para su habilitación. Se trataba del antiguo compañero de estudios de Benjamin en Friburgo, y más tarde aborrecido, Martin Heidegger. Benjamin se enteró en febrero de 1920 a través de Scholem de la existencia de dicho trabajo. «No sabía nada del libro de Heidegger», confesó Benjamin en su respuesta, y en diciembre de 1920, tras meses de silencio, transmitió a Scholem la siguiente valoración:

> He leído el libro de Heidegger sobre Duns Scoto. Es increíble que, con semejante trabajo, para cuya redacción no se requiere más que una gran dedicación y dominio del latín escolástico, y que, a pesar de toda la exhibición filosófica, en el fondo solo es una muestra de un buen trabajo de traducción, alguien pueda obtener la habilitación académica. La nada digna adulación del autor a Rickert y Husserl no hace más agradable la lectura. En este libro no se analiza filosóficamente la filosofía del lenguaje de Duns Scoto. Es un trabajo que no cumple ningún cometido.[67]

«Nada digna adulación», «puro trabajo laborioso», «no se discute lo esencial» … Conocemos esta forma de expresarse, y precisamente salida de la pluma de Heidegger cuando se trata de valorar la obra de algún estimado colega al amparo de una carta de contenido confidencial. La actitud de Benjamin hacia el mundo académico y sus textos instrumentales era, hasta en las palabras elegidas, la de Heidegger: la misma arrogancia agresiva, la misma irreverencia, la misma voluntad de aniquilación personal. Dos miembros de la misma generación se odiaban a muerte y se mostraban, tanto en el juicio como en el carácter, perfectamente afines, cual gemelos

bivitelinos que, al percibir de adultos su semejanza de talante y de intereses, se odian cordialmente.

Y, de hecho, las mismas ideas que debían dar estructura sistemática a la habilitación de Benjamin, también habían constituido el centro del trabajo de habilitación heideggeriano de 1916, titulado «La doctrina de las categorías y del significado de Duns Scoto».[68] Ambos pensadores se propusieron tratar —con Duns Scoto como garante— la relación del lenguaje humano (y, por ende, del pensamiento) con el lenguaje de Dios. ¿Puede compararse el modo en que Dios piensa, describe y conoce el mundo con el humano? Y en caso afirmativo, ¿cómo determinar exactamente esa supuesta relación? ¿Y si en verdad no existiera la menor semejanza entre ambos modos? ¿Cómo podría entonces el hombre, siendo creación de Dios, conocer verdaderamente el mundo?

Heidegger había analizado con detalle estas cuestiones en su estudio con el respaldo de una beca de la Iglesia católica. Y Benjamin se había propuesto analizar en su trabajo esas mismas cuestiones en relación con la tradición judía de la cábala y la Torá, como ya había hecho en 1916 en su primer trabajo sistemático de filosofía del lenguaje, titulado «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre». Pero, contra su juicio inicial, tras leer detenidamente el libro de Heidegger le asaltaron cada vez más dudas sobre si su propio proyecto iba a ser tan prometedor. Pocas semanas después de la aniquilación de Heidegger en la mencionada carta, se dirigió de nuevo a Scholem con una apreciación bien diferente:

> Después de mis últimos estudios […] me he vuelto más cauto y crítico respecto a si es correcto emplear analogías escolásticas como hilo conductor en lugar de dar un rodeo, pues el texto de Heidegger parece que expone lo más esencial del pensamiento escolástico para mi problema (por lo demás, de una manera nada esclarecedora), y de algún modo también deja traslucir el auténtico problema en relación con ellas. Quizá deba concentrarme primero en los filósofos del lenguaje… [69]

Concentrarse en los filósofos del lenguaje en torno a 1920 suponía preguntarse en qué filósofos exactamente: ¿Cassirer? ¿Wittgenstein? ¿Russell? ¿Moore? ¿Husserl? ¿Frege? ¿Peirce?… Pero el propósito de ponerse más al corriente del estado de la investigación en aquella época, que se expandía en todas direcciones en el aspecto creativo, seguramente habría desbordado los recursos y los intereses de Benjamin, que le impelían

a una pronta realización de todo el proyecto. Y quizá hubiera cuestionado también la mera existencia del trabajo anterior de Heidegger. Desde noviembre de 1920, Benjamin vivió de nuevo en la Delbrückstraße con sus padres. Atormentado por fuertes depresiones, en aquellas semanas se sintió casi incapaz de trabajar. Estaba mentalmente paralizado. Así pues, abandonó definitivamente el plan de redactar un trabajo de habilitación sobre la filosofía del lenguaje. Al fin y al cabo, había otros proyectos en su vida, por ejemplo, la traducción de los *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire,[70] para cuya publicación había convencido en otoño de 1920 al editor de Heidegger, Richard Weißbach, con la promesa, típica de Benjamin, de que tenía ya terminada la traducción. Incluso es posible que consiguiera sacarle algún anticipo al editor. El 4 de diciembre de 1920 Benjamin escribió a Weißbach, que ya estaba algo impaciente:

> Me da apuro intentar hacer que le parezca comprensible mi largo silencio sobre el estado de la traducción de Baudelaire. La razón era mi deseo de presentarle el material lo más completo posible en un versión definitiva. Esto se ha demorado unas semanas debido a que últimamente he estado muy enfermo […]. Quisiera añadir […] que estaría dispuesto (si le parece compatible con su posible deseo de preparar una edición crítica) a escribir para mis traducciones un prólogo de carácter teórico, y muy general, sobre «La tarea del traductor».[71]

¿Por qué no anteponer a las traducciones los estupendos trabajos anteriores para la planeada habilitación sobre «Lenguaje y logos»? Ese prólogo no tendría nada en absoluto que ver con la poesía de Baudelaire y los trabajos de traducción, pero, aun con todo, un trabajo teórico no estaría de más. Era una ocurrencia típica de Benjamin, y, en realidad, no era tan mala. El ensayo titulado *La tarea del traductor* se cuenta hoy entre los trabajos más celebrados y sistemáticamente claros de Benjamin. De hecho, contiene el núcleo de su particular filosofía del lenguaje.

LA TAREA

Todo intento de establecer un vínculo sistemático entre las traducciones de Baudelaire y el texto del prólogo *La tarea del traductor* está condenado al fracaso. Sencillamente no hay tal vínculo, aunque los lectores de la primera edición, entonces contados con los dedos de una mano, necesariamente lo

supusieran por su identificación explícita como «prólogo». Por su concepción, fácil de adivinar, de carácter esencialmente metafísico, el texto habría podido preceder a cualquier otra traducción, o tal vez a ninguna… Pese a su título, el ensayo no contenía ni una sola instrucción particular, ni siquiera un ejemplo práctico concreto. La única referencia a las traducciones de Baudelaire que aparecían a continuación era que, según Benjamin, en la poesía se muestra la verdadera esencia del lenguaje. Y, por tanto, la auténtica tarea del traductor. En la poesía se despoja al lenguaje de sus funciones comunicativas comunes y concretas. Eso genera, según Benjamin, una seria paradoja en la tarea del traductor:

> ¿Qué es lo que «dice» un poema? ¿Qué comunica? Muy poco a quien lo entiende. Lo esencial en él no es la comunicación, la enunciación. Sin embargo, una traducción que quiera intermediar, no podría transmitir nada más que la comunicación; esto es, algo no esencial.[72]

En la poesía, la esencia del lenguaje se muestra de la forma más clara, pero esta esencia no reside en la capacidad de una persona para comunicar algo a otra; por ejemplo, poner en su conocimiento un hecho («Has olvidado tu paraguas en mi casa», «El perro duerme en la sala de estar»). Así pues, la tarea del verdadero traductor no puede consistir en trasladar el contenido de la obra que debe traducir de la manera más fiel posible de un idioma a otro. ¿En qué consiste entonces?

La tarea de traducir interesa a Benjamin como el traductor filosófico que él es; en otras palabras: solo en la medida en que, en esta actividad, hacemos que se manifieste un fenómeno cuya significación última tiene un carácter *filosófico-lingüístico*.

> Para comprender la verdadera relación entre original y traducción, bastaría con una reflexión cuya intención es en todo análoga a la de los razonamientos en los que la crítica del conocimiento tiene que demostrar la imposibilidad de una teoría de la copia. Si ellos demuestran que en el conocimiento no podría haber ninguna objetividad, ni siquiera la aspiración a ella, si este consistiera en copias de lo real, aquí puede demostrarse que ninguna traducción sería posible si aspirase fundamentalmente a la semejanza con el original.[73]

Si el crítico moderno, cuya verdadera tarea había expuesto Benjamin en su tesis doctoral de 1919, tiene que ser cocreador de la obra, la actividad del traductor es análoga a la del crítico: ser justo con la traducción de una obra

significa entonces (así comienza su argumentación) no traducir su comunicación, ni producir una copia lo más fiel posible del original.

A esto parece referirse también, aunque formulado con menos claridad, un lema corriente en todo curso de traducción: «Lo más fiel posible, y tan libre como sea necesario». ¿Dónde reside el verdadero avance en la dilucidación de esta temática? ¿Dónde está el nuevo impulso filosófico?

Reside en una distinción filosófico-lingüística ya presente en la Edad Media a la que, en aquel periodo, dieron nueva relevancia tanto la escuela fenomenológica de Husserl como la filosofía lógico-matemática del lenguaje de Gottlob Frege. Frege distingue entre «referencia» y «sentido». Y en la terminología filosófica de Husserl figura la distinción entre la «intención de lo mentado» y la «manera de mentar».

Un ejemplo clásico es la distinción entre el «lucero matutino» y el «lucero vespertino». Ambas denominaciones se refieren al mismo objeto del firmamento: el planeta Venus. Tienen, pues, en la terminología de Frege, la *misma referencia*, pero *distinto sentido*. Pues los diferentes nombres para este mismo objeto destacan diferentes aspectos suyos: su aparición al amanecer y su aparición al anochecer. La «intención de lo mentado» —en el sentido del objeto al que los nombres se refieren— es, pues, en ambos casos la misma. Pero la «manera de mentar» es diferente.

Para Benjamin, esta relación entre dos designaciones de la misma lengua que hacen referencia de manera ligeramente diferente a un único objeto es ejemplo de la forma en la que dos idiomas diferentes, como el alemán y el francés, se refieren uno a otro y, ante todo, al mundo.

> Todo el parentesco suprahistórico de los idiomas se funda más bien en el hecho de que cada uno de ellos puede designar una y la misma cosa, y, sin embargo, ninguno de ellos por separado, sino solo la totalidad de ellos puede complementar recíprocamente sus intenciones, es decir, alcanzar el lenguaje puro. Si por una parte todos los elementos aislados de los idiomas extranjeros —palabras, frases y concordancias— se excluyen entre sí, los idiomas se complementan en sus intenciones. Para expresar exactamente esta ley, una de las fundamentales de la filosofía del lenguaje, hay que distinguir en la intención lo mentado de la manera de mentarlo. En las palabras «Brot» y «pain», lo mentado es ciertamente lo mismo, pero la manera de hacerlo no es la misma. A la manera de mentarlo se debe el que ambas palabras signifiquen para un alemán y para un francés algo distinto; el que no sean intercambiables […] pero que en lo mentado signifiquen, tomadas en su sentido absoluto, una y la misma cosa.[74]

Los distintos idiomas no solo son distintos en sus «sonidos y signos», sino también (y Benjamin toma esta idea de Herder y Wilhelm von Humboldt) en sus particulares maneras de ver el mundo. También podríamos decir que en sus particulares maneras de destacar en uno y el mismo objeto (el pan) aspectos diferentes, incluso algunos completamente nuevos. Los idiomas designan un objeto idéntico, pero no de la misma manera. Y aquí Benjamin se encuentra inevitablemente, como filósofo del lenguaje, con un problema del que ya en 1916 se ocupó en extenso en su ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre*. Por una parte, está muy bien afirmar que dos palabras de idiomas diferentes se refieren de manera distinta a un único objeto (digamos que una barra de pan), solo que aquello a lo que se refieren viene ya definido y dado en el lenguaje, a saber, como pan, esto es, mediante el término «pan». En el caso de la estrella matutina y la estrella vespertina, ambas identificaciones se refieren a Venus, también identificado como tal por el solo nombre de «Venus». En otras palabras: la identidad real del objeto al que ambas palabras o, según Benjamin, ambos sistemas lingüísticos se refieren, se funda en la suposición tácita del lenguaje uno, único y verdadero en la base de todas las lenguas. Se basa en el lenguaje de los «verdaderos nombres». Para Benjamin, este lenguaje ideal y verdadero es el lenguaje del Dios del Antiguo Testamento.

Esta causa del lenguaje originario que une y funda todas las lenguas y todo sentido también ronda, como hemos visto, de distinta manera en Wittgenstein y Heidegger. ¿Cuál es la propuesta de Benjamin? En lugar de indicar, como Wittgenstein, que el mundo tiene la misma forma lógica que el lenguaje, y de afirmar, como Heidegger, que el mundo se nos da previamente (mediante el lenguaje) ya dotado de sentido, Benjamin disuelve esta cuestión en la historia teológica al afirmar que el «lenguaje puro», o el «verdadero lenguaje, como él lo llama, es el lenguaje de Dios. Por eso, el objetivo y la tarea del hombre como ser que habla e inquiere es aproximarse todo lo posible a la unidad inmediata del nombrar y hablar con que Dios concibe la esencia de las cosas: Dios encuentra siempre la expresión adecuada y no se le escapa ningún aspecto de ninguna cosa. Y todo eso mediante la creación de un lenguaje que capte y nombre de la manera lingüísticamente más precisa los muchos aspectos posibles del mundo.

Justo por eso —y aquí cae, por así decirlo, la cortina teórica— se esfuerzan los poetas, en el idioma particular en el que escriben, por nombrar y hacer aparecer la esencia de las cosas. La sagrada actividad del traductor da cumplimiento a este objetivo al buscar para la manera de mentar que el poeta escoge en el idioma original la equivalencia más acertada posible en su propio idioma. Así pues, la tarea del traductor consiste en enriquecer el idioma de llegada al que traduce con las maneras de mentar del idioma de partida y, de ese modo, alimentar su propio idioma. En otras palabras, la tarea del traductor consiste en por lo menos aproximar el propio idioma, en toda su densidad, al verdadero idioma de llegada: el lenguaje verdadero de Dios. Pues una buena traducción de un gran poeta supone siempre un enriquecimiento esencial y una ganancia en fuerza de diferenciación de su propio idioma. Esta le abre nuevas maneras de mentar, nuevas formas de visión lingüísticamente mediadas de lo «mismo». En palabras de Benjamin:

> La tarea del traductor […] consiste en encontrar en el idioma en que traduce aquella intención que despierte un eco del original. […] La traducción […] llama […] al original (en la selva del propio idioma) a aquellos lugares donde el eco en el idioma propio pueda hacer resonar una obra escrita en idioma extranjero […]. Pues su labor da cumplimiento al gran motivo de una integración de los muchos idiomas en uno solo verdadero.[75]

El verdadero lenguaje es, por decirlo así, el punto de mira de todas las lenguas: un habla en la que se nos manifestaría con absoluta claridad y diferenciación cada cosa en sí misma. Sería, como dice Benjamin en su ensayo de 1916, un estado en el que, para todo lo que existe, se hallara la palabra o el nombre que Dios da a las cosas. La tarea del traductor es la tarea del hombre mismo.

> El hombre es el que nombra; en ello reconocemos que en él habla el lenguaje puro. Toda naturaleza, cuando se comunica, lo hace en el lenguaje, o sea, en última instancia, en el hombre.[76]

Tal es la propuesta de solución que hace Benjamin para la búsqueda de un lenguaje que esté en la raíz de todas las formas humanas de hablar (para esa búsqueda que exactamente en el mismo periodo también emprendieron Wittgenstein, Heidegger y Cassirer). Es el lenguaje de Dios. Todo hablar con sentido sigue la pista de ese lenguaje verdadero, se halla en camino hacia él. Esto no puede enunciarse o deducirse directamente en una lengua

particular, pero se *muestra* con especial claridad en el empleo que hacemos del lenguaje en determinadas coyunturas, especialmente en la traducción de obras poéticas.

TRADUCCIÓN RADICAL

Una vez se ha llegado a dicha conclusión sobre la verdadera tarea del traductor, esta se extiende, según Benjamin, a la totalidad del habla humana, a cada acto particular de habla: en definitiva, cada ser humano tiene, en un sentido perfectamente claro, su lenguaje propio y, por ende, distinto. Cada cual adhiere a la palabra «pan» sus propias y personales asociaciones. Teniendo eso en cuenta, hablar no solo es traducir, sino también y sobre todo una forma particular de comprender. Todo individuo concreto y distinto es para otro (siguiendo la argumentación de Benjamin) un «poeta francés» cuya forma de hablar y nombrar es en sí misma una parte de la gran meta que el hombre es en última instancia y que lo sostiene como ser cultural. Perseguir esta meta consiste en conducir al mundo hacia su máxima determinación lingüística. El lenguaje ideal, el «verdadero lenguaje», enriquecido con un número infinito de sutiles ejercicios de traducción, sería para Benjamin una especie de mónada en la que todo aspecto posible del mundo pudiera reflejarse con máxima definición y precisión. Sería lo que nos imaginamos que son el hablar y el pensar divinos, en el fondo indistinguibles del mundo tal como realmente es.

Si Wittgenstein, como filósofo del lenguaje, se traslada de la poética a la lógica, y para ambos impulsos acaba por encontrar una forma enteramente particular y unificadora, Benjamin se desliza desde la poesía (atravesando la lógica) hacia las alturas de la teología y el mesianismo judío. Y sí, también vemos al Benjamin de aquellos días sentado en su cuarto de la Delbrückstraße, completamente aislado, incomprendido y hundido en una depresión profunda. En su existencia concreta, apenas consigue entablar una relación sustancial con aquel mundo que tiempo atrás había sido capaz de animarle a emprender como filósofo los más sutiles vuelos del pensamiento. El ensayo de Benjamin *La tarea del traductor* es un ejemplo de su singular manera de conectar ideas sobre la estética y la literatura con

las propias de la teología y la teoría del conocimiento. Pero el texto muestra otra característica de su pensamiento que no suele advertirse: la facultad, o la necesidad, de hacer de cuestiones o experiencias concretas y biográficamente profanas del mundo y de la vida puntos de partida de algún ambicioso proyecto de teoría. Así, también en 1920-1921, Benjamin tradujo a Baudelaire, interrumpió un proyecto de habilitación en su primera fase, pero inmediatamente utilizó las ideas plasmadas en él para desarrollar una teoría de la traducción que no tenía otro objetivo que el de establecer la actividad traductora como la práctica que poseía verdadera importancia filosófica, la que todo lo decidía. A partir de entonces, todo lo que hizo y todo lo que vivió fue para Benjamin una oportunidad para formar una (mini)teoría, y una teoría que en cada caso tenía el efecto mágico de ennoblecer todo lo que hacía y convertirlo en una actividad sustancialmente relevante, incluso más: en una experiencia con potencial salvador. Algo en extremo narcisista, y no solo a primera vista. Pero, al mismo tiempo, también algo enormemente vivo, energético, existencial. Benjamin era sumamente exigente con las energías creativas de su pensamiento, siempre con el límite absoluto de la inteligibilidad y, por ende, la traducibilidad. Por su parte, Ernst Cassirer, recién llegado a Hamburgo, analizó en las mismas fechas justo las mismas cuestiones. Solo que su manera de investigarlas y mentarlas fue completamente diferente.

EL CULTO Y EL TONO

Hemos visto que las preguntas «¿qué puedo saber?» y «¿cómo debo vivir?» son inseparables para los filósofos despiertos. A esto se debe la permanente influencia, acompañada de fascinación, que ejercen estas personalidades, su potencial condición de iconos y figuras modélicas de épocas enteras.

El ideal de una traducción del pensamiento a la vida práctica (encarnado en su forma más pura por la figura fundacional de Sócrates) distingue además a la práctica filosófica de otras vías de conocimiento, por ejemplo, las de las ciencias de la naturaleza e incluso las del arte. Ser filósofo es una forma de conducir la propia vida de manera consciente, de darle un curso, una forma y una dirección a base de constantes preguntas y escrutinios. Esta

peculiaridad hace que el filosofar mantenga una relación visiblemente tensa con los objetivos asociados a una especialidad de corte académico, con sus directrices, pruebas y carreras reguladas desde las instituciones. De ahí que el franco escepticismo, cuando no la rebelión y el desprecio hacia el «filosofar académico», expresión que por primera vez empleó Heidegger, se cuente entre las escasas constantes históricas de la disciplina. De hecho, hasta bien entrado el siglo XX, la mayoría de las principales cabezas pensantes del gremio (Spinoza, Descartes, Mill, Hume, Kierkegaard, Nietzsche) no fueron universitarios especializados. Y cuando lo fueron, mantuvieron la mayor distancia mental posible de la academia, como Schopenhauer o, en la década de 1920, Heidegger, Wittgenstein y el propio Benjamin. El rechazo explícito al rol del filósofo académico era un elemento esencial del concepto que tenían de sí mismos. Ellos cultivaban cuidadosamente una escenificación para la que suele utilizarse el concepto de «culto». Y, desde luego, auténticas figuras de culto eran ya Heidegger, Wittgenstein y Benjamin para sus coetáneos.

Por el contrario, Ernst Cassirer no era una de estas figuras. Para él eligieron sus coetáneos, ya en los primeros años veinte, otros calificativos muy distintos. Hablaban, por ejemplo, del «olímpico» ante el que hay que guardar distancia, del fenómeno de un «hombre imponente» en presencia, cultura y saber, del «último genio universal» o, cuando menos, del «erudito universal». En contraste, otras caracterizaciones menos benevolentes lo presentan como la encarnación paradigmática del académico, del «filósofo de escuela» y funcionario del pensamiento que, en palabras de su colega Max Scheler, ha escrito «bellos y, en parte, también verdaderos y profundos libros de temas generales».[77] Un hombre y pensador honorable, pero no un genio.

Lo cierto es que Cassirer nunca experimentó su firme anclaje en la cultura de la filosofía universitaria como una limitación o una situación alienante, tal como demuestran el estilo y la forma de sus obras. Obras que guardan perfecta consonancia con las normas imperantes en las publicaciones académicas de su época. También en eso contrasta Cassirer con Wittgenstein, Heidegger y Benjamin, que siempre buscaban formas discursivas del todo independientes (cuando no caprichosas) para dar expresión a sus ideas. Podría decirse que el mismo nexo que define la

relación filosófica entre pensamiento y vida vale también, según la convicción de estos filósofos, para la relación entre pensamiento y lenguaje, o entre pensamiento y estilo. La forma concreta en que las propias ideas son expresadas no es en modo alguno exterior a los contenidos, sino que los organiza y caracteriza desde el principio y desde dentro. Los textos de Cassirer no muestran, en este sentido enfáticamente individualizado, ningún tono propio, y, en cualquier caso, ninguno singular.

También es verdad que la vida cotidiana de Cassirer en el Winterhude de Hamburgo, el barrio de la alta burguesía, como antes en el Grunewald berlinés, no se distinguía demasiado de la de sus vecinos: médicos, directores de bancos, comerciantes. Sus hijos estudiaban en el internado (de tendencia reformista: era la ya entonces legendaria Odenwaldschule), por las mañanas leía el periódico como si fuese un ritual (empezando siempre por ¡las páginas de deportes!), comentaba con su esposa los acontecimientos del día y a continuación se encerraba en su gabinete o se dirigía a la universidad para proseguir su trabajo intelectual. Al regresar, cenaba y después tocaba algún instrumento o escuchaba música. En la cama leía algo ligero, que podía ser una novela policiaca. Hasta donde se puede reconstruir esa vida, en el matrimonio Cassirer, que, con sus tres hijos, Heinz, Georg y Anne, había creado «una familia feliz», todo parecía perfecto: no parecía que se enfrentaran a muchas vicisitudes.

Cassirer fue, de los cuatro filósofos, el único al que la sexualidad no alteró seriamente la existencia, y el único que jamás sufrió una crisis nerviosa. Tampoco se le conocen periodos duraderos de sequía creativa, y menos aún severas depresiones. Lo único reseñable en el matrimonio fue la «ligera melancolía matutina» que se le diagnosticó a su mujer en sus primeros años de casada. En las fases de máxima tensión, él tendía a sufrir resfriados acompañados de fiebre. Eso era todo. Por norma general, Cassirer se sentía capaz de pensar creativamente sin hacer demasiada gala de ello. No deseaba —según recuerda su mujer, Toni— «que ninguno de sus allegados compartiera su trabajo. Alguien ajeno a la disciplina que hubiera frecuentado durante muchos meses, si no años, nuestro círculo, no se habría enterado de que Cassirer era un filósofo que trabajaba de sol a sol en sus problemas filosóficos».[78] El único rasgo verdaderamente radical en Cassirer era su voluntad de permanente equilibrio. De los cuatro «maestros pensadores» de aquella década de política más que turbulenta,

fue el único que en 1919 dio su apoyo explícito a la naciente República de Weimar; más aún: fue el único demócrata convencido.

GOETHE EN HAMBURGO

Con la toma de posesión de su puesto docente en la Universidad de Hamburgo, el recién nombrado profesor de filosofía entró en una fase de máxima productividad intelectual. Cassirer se estrenó en el semestre de otoño, naturalmente, con una lección sobre «Kant y la vida intelectual alemana». Llegó dispuesto a tomar la mejor posición imaginable: para él, su verdadero lugar, el lugar donde ejercería su influencia. Dicho de otro modo: también en Cassirer la forma que dio a su vida privada, el estilo de su pensamiento y el lenguaje de sus libros fueron perfectas representaciones de un único deseo de expresarse. Solo que en su caso ese deseo no se manifestó en una perpetua lucha, sino en una permanente consumación productiva. Cassirer encarnaba una vida filosófica en estado de resolución. Era un pensador que veía cumplida en su existencia la promesa hecha por su propia filosofía.

El calibre de semejante mérito queda patente al advertir que toda la filosofía de Cassirer se caracteriza por una mediación productiva entre dualismos y aparentes oposiciones profundamente arraigados, como dentro y fuera, cuerpo y alma, sentimiento y razón, experiencia y metafísica, unidad y pluralidad, hombre y Dios, lenguaje y cosmos.

En la posibilidad de tal mediación creadora radicó también la inspiración que le llegó durante su viaje en tranvía por el Berlín devastado por la guerra, y a cuya formulación dedicó desde 1919 toda su curiosidad y energía mental. En las palabras con las que concluye el esbozo de su proyecto, elaborado de un tirón, resuena esta idea:

> Conocemos esta «vida» solo en sus «exteriorizaciones», pero esto mismo es la quintaesencia de toda nuestra consideración precedente, según la cual, la «exteriorización» no es nada «accidental», «superfluo», «exterior», sino la necesaria, verdadera y única manifestación del «interior» y de la esencia misma. Desde los gestos más sencillos, desde los sonidos del habla, hasta las más elevadas actividades espirituales y la más pura «metafísica», nos confirman ahora esta idea.[79]

Así, en otoño de 1919 Cassirer tenía en mente un programa de investigación que concebía todo el ámbito del espíritu como un continuo de exteriorizaciones humanas en permanente despliegue. ¿Con qué medios y métodos podría realizarlo? ¿Y qué clase de «actividades espirituales» consideraría en primer término? Examinemos los motivos centrales del proyecto de Cassirer en los primeros años.

EL FENÓMENO FUNDAMENTAL

La idea central del proyecto de Cassirer consistía, de hecho, en la constatación de que lo que llamamos «espíritu humano […] solo en su *exteriorización* llega a ser su interioridad veraz y perfecta. La forma que lo interior se da determina también retroactivamente su esencia y su figura».[80]

Los primeros balbuceos y, más tarde, las palabras sueltas de un niño pequeño («da-da-da», «dame») son, considerados desde esta perspectiva, exteriorizaciones sígnicas de algo experimentado en el interior que, por supuesto, no solo reproducen o reflejan lo experimentado, sino que además le dan una forma y figura concreta (aquí sonora) que, en su primera y repetible fijación, actúan a su vez sobre la propia experiencia interior y la estructuran.

El continuo afán humano de dar expresión significante a sus experiencias sensibles mediante símbolos exteriores materialmente representables da origen a una dinámica que confiere una forma concreta tanto al propio yo como al mundo.

Dondequiera que dirigimos la mirada, se manifiesta, según Cassirer, «el fenómeno fundamental de que nuestra conciencia no se contenta con recibir la impresión de lo exterior, sino que deja en toda impresión la impronta de la libre actividad de la expresión».[81]

Al proceso ininterrumpido y recíprocamente condicionado de estas configuraciones creadoras, considerado en la totalidad de sus modos —desde los gestos más sencillos hasta la más pura metafísica—, llama Cassirer *cultura*. Y a pesar de la multiplicidad y variedad inabarcable de

este proceso, cree poder considerar que el espacio que así se abre es un espacio único y unitario: el de los signos o de las formaciones simbólicas.

LA VOLUNTAD DE SER PLURALES

La idea de que nuestro espíritu no se limita a reproducir o reflejar la realidad, sino que más bien la formatea de manera independiente, es la idea central de la filosofía crítica de Kant y su denominado «giro copernicano»: nuestro espíritu no se ajusta a las leyes de las cosas, sino que las cosas se ajustan a las leyes de nuestro espíritu. En este sentido, el trasfondo del proyecto de Cassirer es reconocidamente kantiano y, por lo tanto, idealista. Sin embargo, la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer ahonda en una idea de Kant: la de que no hay una única manera, sino muchas, de dotar al mundo en que vivimos de estructura, forma y sentido. Las categorías básicas de la producción del mundo en la *Crítica de la razón pura* se orientan en lo esencial hacia la imagen científica del mundo basada en la física newtoniana. Tal era el mundo cuyas «condiciones de posibilidad» había que comprender primero y luego describir.

El impulso que, en el marco de la teoría del conocimiento, Cassirer consideraba decisivo para la apertura de su proyecto a una pluralidad de formas *con igual derecho* de acceso al mundo lo recibió de la lingüística de Wilhelm von Humboldt, pues las obras de Humboldt investigaban las diversas lenguas naturales de los diversos pueblos (alemán, francés, finés, sánscrito…), en el sentido del giro copernicano de Kant, como distintas maneras de dotar al mundo de la experiencia de una estructura simbólicamente mediada. Cassirer aclaró como sigue su punto de partida en la teoría de Humboldt:

> En la forma de designar subyacente en toda formación de palabras y lenguas, se manifiesta, según Humboldt, en cada caso una particular forma de espíritu, una particular manera de concebir y entender. La diversidad de lenguas no es, por tanto, una diversidad de sonidos y signos, sino de visiones del mundo. Cuando vemos, por ejemplo, que la luna es en griego la medidora (μήν), y en latín la brillante, o cuando, en una misma lengua, como el sánscrito, el elefante es unas veces el que bebe dos veces, otras el de los dos colmillos, y otras el provisto de una mano, advertimos que el lenguaje nunca designa simplemente los objetos, los objetos percibidos como tales, sino los conceptos que de manera autónoma se forma el espíritu, donde el tipo de estos conceptos depende siempre de la dirección que toma la consideración intelectual.[82]

Cassirer extiende la idea de la pluralidad de lenguajes naturales a las grandes formas culturales que ven el mundo cada una a su manera, que le confieren una forma orientadora de la acción. Estas formas son, además de las propias de la ciencia natural, especialmente las del mito, la religión, el arte, la matemática y la lógica. Todas ellas son, según la concepción de Cassirer, «formas simbólicas» con estructuras generales propias y particulares leyes de construcción que determinan sus resultados. El meollo de su filosofía del conocimiento queda resumido en la siguiente noción:

> Ninguna de estas formaciones [es decir, formas simbólicas] se funde con otras distintas ni se deriva de ellas, sino que cada una refiere una determinada concepción espiritual, a la vez que conforma en ella y por medio de ella su propio y particular lado de lo «real».[83]

Igual que no tiene ningún sentido la pregunta de si en latín «luna» representa a «la luna en sí» más correctamente que en griego (μήν), tampoco lo tiene preguntarse si la «realidad en sí» está mejor representada en la forma del mito, del arte o de la ciencia natural. Si la palabra latina «luna» acentúa y destaca especialmente un aspecto del satélite (su brillo), la palabra griega pone énfasis en su función medidora del tiempo.

En otras palabras: los procesos de formación simbólica no solo son siempre creadores en la medida en que van más allá de un puro representar o copiar lo percibido por los sentidos, sino que además obedecen en sus particulares formaciones creadoras a intereses y focalizaciones específicos que nos orientan y guían como seres que, de modo igual de específico, actuamos, sentimos y padecemos en este mundo.

Las formas simbólicas del mito, la religión y el arte obedecen sencillamente a otros intereses orientadores que los propios de las ciencias de la naturaleza: para ellas son importantes otras cosas. Por eso nos presentan el mundo de otra manera; por eso le dan una forma y, por tanto, un sentido diferentes.

> Pero, la pregunta por lo que pueda ser lo real absoluto fuera de este conjunto de funciones espirituales, por lo que pueda ser la «cosa en sí» en tal sentido, es una pregunta para la que no se tiene ninguna respuesta […] el verdadero concepto de la realidad es algo que no tiene cabida en la forma puramente abstracta del ser, sino que se reparte en la diversidad y la plétora de formas que adquiere la vida del espíritu […].[84]

Para que tenga sentido, la pregunta por qué es y cómo se da una cosa determinada no puede ser independiente de todas las formas simbólicas; solo puede plantearse *en* y *con* ellas. Y, dependiendo de la forma simbólica que se tenga en la mente cuando se hace esta pregunta, será —según las reglas internas que especifican y limitan la constitución de esta forma— una pregunta *distinta*. En el mundo de la física, por ejemplo, no cabe el concepto de «vida», como tampoco caben los de «gracia» o «destino». En la biología, en cambio, el concepto de «vida» es absolutamente central, tanto como para la mayoría de las religiones lo son los conceptos de gracia y destino. Pero la descarnada objeción científica de que «en realidad» no existe la gracia porque este concepto no puede reducirse a nada existente en el mundo físico solo revela, según Cassirer, una cosa: que no se ha entendido cuál es la verdadera esencia de la forma simbólica de la religión… y de las formas de vida que sustenta. Algo que ya sucedía en su época. Pero no se deben emplear los límites y los prejuicios de un orden particular como medidas de todo lo «real», como hasta hoy han seguido haciendo las conocidas restricciones de los *ismos*, como el fisicalismo, el economicismo, el materialismo, el biologismo, etc. Todos estos *ismos* incurren, según Cassirer, en un vicio capital de la facultad cognoscitiva humana, que en el fondo no es sino un narcisista afán de poder. Este consiste en presentar, o más bien glorificar, su perspectiva epistemológica (su particular acceso a la realidad) como la única verdadera y fecunda.

ADELANTE

La pregunta, considerada central en la teoría del conocimiento, por la índole de la «realidad en sí» se halla, a juicio de Cassirer, mal planteada, en el sentido de que es una pregunta errada y desorientada. Es como preguntarse si la forma de una silla o el dibujo de un tapiz «queda bien» en una estancia. ¿Cómo hay que responder a esto? Es evidente que delimitar si algo «queda bien» es una cuestión de relación con otros elementos: que algo quede bien solo puede juzgarse concretamente en relación con un conjunto al que ese algo se adapta o no. Y ese conjunto al que debe adaptarse entra a su vez en

un contexto mayor: un salón, el cuarto de un estudiante, un consultorio médico…

Así pues, Cassirer desarrolló en esos primeros años de su proyecto no solo una filosofía nueva e independiente, sino ante todo una nueva manera de filosofar. Pues según su planteamiento, para empezar un filósofo debía estudiar detenidamente las formas simbólicas dadas en cada ocasión, así como sus particulares lógicas formativas. Como es imposible que un filósofo pueda ser un investigador activo en todos estos dominios a la vez (ni es una tarea que le corresponda como filósofo), debe escuchar con atención a los científicos que puedan decirle cómo están construidos esos mundos simbólicos y qué leyes y principios formativos los rigen en el fondo. En el caso del lenguaje, a los lingüistas; en el caso del mito, a los antropólogos y los etnólogos, y en el caso de la física, a los físicos teóricos. Tal como decía Cassirer:

> Si toda cultura se muestra competente en la creación de determinados mundos del espíritu, de determinadas formas simbólicas, el objetivo de la filosofía no consiste en ir por detrás de todas esas creaciones, sino más bien en entenderlas y adquirir conciencia de su principio formador.[85]

La filosofía como actividad que constantemente examina los conceptos básicos que dan significado y sostén a nuestra vida en toda su diversidad es filosofía de la cultura. Y es, por ende, una actividad que, si no quiere incurrir en el intento (absurdo, según Cassirer) de «ir por detrás de todas esas creaciones» para acceder a la supuesta «vida pura, no deformada» o a la «realidad pura, no deformada», solo puede desarrollarse y acreditarse en un *diálogo activo* con las demás ciencias y dominios del saber. La casa del Winterhude donde vivía Cassirer ofreció desde los primeros años un espacio para ese diálogo, un lugar que albergaría, como diríamos hoy, un foro interdisciplinar. En invierno de 1921, por ejemplo, Albert Einstein pronunció allí una conferencia sobre su teoría de la relatividad (acerca de la cual, circunstancialmente y «por pura necesidad de aclaración», Cassirer había escrito en 1920 una pequeña obra, por cierto, muy estimable a juicio de Einstein).

¿EXISTE EL LENGUAJE?

Ese era el programa de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer. Cuando se dispuso a desarrollarlo, Cassirer analizó los resultados de las investigaciones científicas desde una perspectiva filosófica centrada en los símbolos, pero le surgieron dudas y tuvo que inspeccionar seriamente los resultados a los que llegaba y reconocer cuándo estos parecían poner en duda su propio enfoque general.

Según Cassirer, tal como exponía en el primer tomo de su proyecto, el lenguaje humano constituye una forma simbólica en sí misma. Sin embargo, como existe una infinidad de lenguas humanas diferentes, tuvo que partir de la hipótesis de que en todas las gramáticas y en los principios fonéticos de todas las lenguas humanas subyace una misma estructura profunda con los mismos principios formativos, considerados en un plano más abstracto. Cassirer llamó a esta supuesta forma subyacente a todas las lenguas la «forma pura del lenguaje». (Una hipótesis, por cierto, que desde 1960 dominaría durante varias décadas la lingüística como ciencia en la versión de la «gramática generativa» de Noam Chomsky.) Algo más tarde, en otoño de 1919, al sumergirse cada vez más en los estudios lingüísticos entonces existentes (había, según las listas, más de doscientas obras distintas que trataban el tema), Cassirer vio que la hipótesis básica que sustentaba su proyecto era cuestionable. Es posible que tuviera que reconocer que no existe una única estructura básica unificadora, esa «forma pura del lenguaje», en la raíz de todas las lenguas, sino simplemente diversas estructuras profundas que pueden ser incompatibles entre sí. (Una suposición que en la lingüística posterior a Chomsky ha recibido cada vez más apoyo). Posiblemente no exista en absoluto esa *forma* pura y *única* de lenguaje, y, por ende, la forma simbólica *del* lenguaje. ¿Qué pensar entonces? En el prólogo al primer tomo de su *Filosofía de las formas simbólicas*, titulado «El lenguaje», alude a esta primera crisis:

> Había que intentar obtener un panorama lo más amplio posible, no solo de los fenómenos de una esfera lingüística particular, sino de la estructura de esferas lingüísticas distintas y divergentes en cuanto a su tipo fundamental de pensamiento. Con ello, el círculo de los estudios lingüísticos […] experimentó sin duda una ampliación tan grande que la finalidad que inicialmente se había propuesto esta investigación se alejaba cada vez más…[86]

Cuanto más ahondaba Cassirer en los resultados de la investigación lingüística, más frágil encontraba el suelo filosófico bajo sus pies. Sin embargo (o precisamente por eso) siguió adelante. Lo hizo con la esperanza de que, en el curso de futuras investigaciones lingüísticas, se mostrase más claramente esa estructura unificadora en la raíz de todas las lenguas.

Un filósofo que en el año 1919 no tuviera nada que decir sobre el papel del lenguaje en el conocimiento y en las formas de vida humanas no tenía absolutamente nada que decir. Así de claro lo veía Cassirer. De hecho, tanto Wittgenstein como Heidegger, Benjamin y Cassirer habrían confirmado sin reservas en aquel estadio (y en cualquier otro) de su pensamiento la siguiente afirmación: la forma de vida humana es una forma del lenguaje. El lenguaje no es, en este sentido, una forma simbólica entre otras, sino la más importante y elemental. Es el auténtico cimiento de nuestra idea del yo y del mundo. Y, algo nada desdeñable, es la forma en la que se reconoce y se desarrolla el filosofar como «actividad discursiva» ilimitada. En palabras de Cassirer de 1919:

> El lenguaje ocupa un lugar central del ser espiritual donde se concentran rayos de diverso origen y del que parten líneas que se dirigen hacia los más diversos dominios. Los elementos mítico y lógico —la dirección de la intuición estética y la dirección del pensamiento discursivo— se hallan incluidos en él sin que ninguno sea absorbido por el otro.[87]

Como hemos visto, la cuestión sistemáticamente decisiva para los cuatro filósofos era la de si existía un lenguaje único, unitario y unificador para todas las lenguas naturales. De ser así, ¿cómo estaría constituido formalmente? ¿Somos nosotros los que damos sentido y significado a nuestras palabras o es más bien la fuerza unificadora del mundo encerrada en las palabras y los signos la que organiza nuestro pensamiento y dirige nuestras preguntas en tanto que seres que se plantean interrogantes? Y ¿de qué manera? Y, sobre todo, ¿con qué finalidad?

IV

Formación
1922-1923

Heidegger está dispuesto a luchar, Cassirer está fuera de sí, Benjamin baila con Goethe y Wittgenstein busca un hombre

¡PAZ A LAS CABAÑAS!

En otoño de 1922, también en casa de Heidegger empezaron a advertirse los signos de la precariedad generalizada. Las estrechas vías de abastecimiento se vieron amenazadas incluso para las familias con más contactos del medio rural de Brisgovia. Como en la gran mayoría de la población alemana, su vida cotidiana se centró entonces en la lucha por la supervivencia, por procurarse lo necesario para vivir. En medio de la inflación galopante, el tiempo era un factor decisivo. La situación se agravó de cara al invierno, sobre todo por la dificultad para proveerse de una cantidad mínima de leña y alimentos básicos. «Madre pregunta si le enviarán patatas antes de 1 de oct.; le respondí que sí, y le envié el dinero. No sé qué haré cuando lleguen las patatas»,[88] escribió Heidegger el 27 de septiembre de 1922 a Elfride, que permanecía con los dos hijos en la recién construida cabaña familiar en Todtnauberg mientras Heidegger trabajaba en Friburgo a pleno rendimiento en un nuevo manuscrito.

¿Qué hacer con las patatas? ¿Almacenarlas? Pero ¿dónde? ¿Comérselas? ¿Compartirlas con los Husserl? ¿Revenderlas? Preguntas concretas relativas a la subsistencia de cuya respuesta se encargaría Elfride durante toda su vida. Además, para liberar de una vez por todas a su esposo pensador de los incómodos requerimientos de la vida cotidiana, tras una excursión realizada en febrero de 1922, esta había concebido el plan de adquirir un terreno en los solitarios parajes del sur de la Selva Negra con el fin de construir en él una cabaña de madera. Esa misma primavera se sirvió de parte de su herencia (unos 60.000 marcos) para costear el proyecto. Elfride confeccionó el plano de la cabaña y organizó y supervisó su construcción. Pues también en esto apremiaba el tiempo. Para hacerse con valiosas divisas, los

Heidegger alquilaron su vivienda de Friburgo a un matrimonio norteamericano por unas semanas a partir del 1 de agosto de 1922. Para entonces, la cabaña debía estar habitable. Y casi lo estaba.

El 9 de agosto, la familia, que ya contaba con un cuarto miembro, se encaminó por primera vez, con un hijo de la mano y el otro sujeto a la espalda, hacia su refugio, situado a una altitud de 1.200 metros. Un lugar hoy mítico de la historia de la filosofía en el que Heidegger pasó casi cada minuto que tuvo libre hasta el fin de sus días. Allí, en la ruda soledad de la alta Selva Negra, Heidegger pudo estar, como persona y como filósofo, a solas consigo mismo y, por tanto, con su pensamiento. Eso era lo único importante. Al menos, cuando se ve y se entiende el mundo como él.

VOCACIONES INQUIETANTES

Ya las primeras semanas de agosto en la cabaña empezó a obtener resultados espectaculares. «Debo decir que, cuando veo los manuscritos que tengo de la cabaña, son todo menos defectuosos», le comunicó Heidegger a su mujer el 11 de septiembre de 1922 desde Heidelberg, donde pasó una semana en casa de Karl Jaspers intercambiando ideas. Jaspers, que era psiquiatra clínico de formación, había visto en 1919 cómo su *Psicología de las concepciones del mundo* se había convertido en un *best seller* filosófico, cuyo efecto arrollador en el medio académico y entre el público le valió un puesto de profesor de filosofía en Heidelberg.

En su libro, Jaspers deducía configuraciones filosóficas y cosmovisivas de sus estudios psicológicos sobre el carácter. Y, lo que era aún más importante, proyectaba una imagen de la existencia humana cuya verdadera esencia se muestra y revela en situaciones excepcionales como, por ejemplo, la proximidad de la muerte, que siempre tiene algo de liberación. Era un enfoque terapéutico, inmediato a la vida, de la práctica filosófica, que daba un valor especial a la importancia de las experiencias límite y las situaciones de emergencia para un verdadero encuentro del ser humano consigo mismo. Un libro que parecía destinado a la generación de los traumatizados que habían vuelto derrotados de la guerra.

También Heidegger se sintió directamente interpelado por la obra maestra de Jaspers. Ambos se encontraron por primera vez un domingo de 1920 en casa de Husserl, quien los había invitado a tomar un café, y en 1921 empezaron a escribirse con asiduidad. Algo frustrados por la situación de la filosofía académica hecha norma, pronto tomaron plena conciencia de la necesidad de hacer cosas juntos «en lucha contra la monotonía» (en palabras de Heidegger).

Heidegger no tardó en aceptar, en septiembre de 1922, una nueva invitación de Jaspers para dialogar sobre temas que interesaban a ambos y filosofar durante «unos días en horas apropiadas». Heidegger se quedó casi una semana en casa de Jaspers, que a la vista de la «situación actual de nuestras vidas», insistió en hacerse cargo de los elevados costes de los viajes que hacía Heidegger (1.000 marcos). Jaspers era catedrático y contaba con un buen sueldo y sólidos recursos económicos. En contraste, al puesto escasamente remunerado de Heidegger en Friburgo le quedaban diez meses. Necesitaba un nombramiento con urgencia. Sin él, la ya precaria situación de su joven familia se volvería del todo insostenible. Algo que también temía Elfride, quien a pesar de su persistente debilidad y los esfuerzos que debía hacer, a comienzos de 1922 había reanudado sus estudios de economía política. Alguien en la casa debía ganar dinero. Y era previsible que no fuera su marido, por mucha inspiración filosófica que tuviera.

Para los dos pensadores, los días compartidos en Heidelberg fueron sumamente enriquecedores; días que pueden calificarse de feliz amistad. Durante la década siguiente, Jaspers fue una de las escasísimas personas con las que Heidegger mantuvo contacto y en las que no solo pudo confiar personalmente, sino también respetar de forma sincera como filósofo. Sin embargo, se dio una paradoja que ensombreció esos encuentros. Justo en la fase en que ambos habían formado una célula de resistencia antiacadémica, nada esperaba Heidegger con más ansias que ser llamado a ocupar de por vida un puesto de funcionario del pensamiento en algún lugar de una vasta república en pleno desmoronamiento. Husserl sería su principal intercesor, y Jaspers, el segundo.

«Los ocho días con usted me acompañan en todo momento», escribió Heidegger el 19 de noviembre de 1922 a su nuevo amigo. «Lo espontáneo pero sin sobresaltos de esos días, la seguridad de los “estilos” con la que un

día se fundía sin afectación con los demás de manera natural, el paso austero y nada sentimental con que avanzó nuestra amistad, la creciente certeza de una comunidad combativa segura de sí misma por ambos “lados”… Todo esto es para mí inquietante en el mismo sentido en que el mundo y la vida son inquietantes para los filósofos».[89] Para aclarar en qué sentido exacto le resulta inquietante el mundo a un hombre que filosofa, Heidegger encontró definitivamente, en otoño de 1922, su particular lenguaje.

INDAGACIÓN EXISTENCIAL

Bajo la presión de tener que solicitar por escrito una plaza de profesor que había quedado vacante en Marburgo con los resultados de sus recientes investigaciones, Heidegger experimentó en las tres semanas siguientes a su estancia en Heidelberg, recluido en la cabaña, una nueva reactivación de su pensamiento. La esposa de Husserl pasó a limpio el manuscrito con la máquina de escribir. Ya a principios de octubre, Heidegger envió a Marburgo (y también a Gotinga) su solicitud junto con un estudio titulado «Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica». Este texto tiene tan poco que ver con Aristóteles como *La tarea del traductor* de Benjamin con Baudelaire. En Heidegger se trata una vez más, y de una manera todavía más clara e insistente, de la pregunta acerca de en qué puede consistir la verdadera tarea de la filosofía. Tras la lectura del manuscrito, su respuesta puede exponerse a partir de unos pocos enunciados clave:

> El objeto de la investigación filosófica es la *existencia humana* (*menschliches Dasein*) en tanto que se interroga acerca de su carácter ontológico.[90]

Es la primera vez que aparece en los textos de Heidegger el concepto clave de *Dasein* entendido como forma específicamente humana de ser interpelado y desafiado por este mundo en todo momento.

> El mundo nos encuentra siempre en una determinada manera de ser interpelados, de la interpelación.[91]

Filosofar es, en este sentido, un proceso de interrogación, de incesante autoaclaración. Pero, con la innovación conceptual del *Da-Sein*, entendido como «ser ahí», se presupone expresamente la indelegabilidad de esta tarea: cada uno para sí, cada uno en su lugar y en su tiempo. No hay excusa en la existencia. En todo caso, por lo menos, no la hay en la existencia filosófica. En palabras de Heidegger:

> La existencia fáctica siempre es, sea la que sea, solo la propia, no el ser en general de una humanidad en general.[92]

Naturalmente, este proceso tan incómodo y, sobre todo, de resultados inciertos, de cada *Dasein*, puede ser rehuido o desviado. La existencia humana no sería humana, es decir, no sería libre, si no se le abriera esa posibilidad. Heidegger elige para la omisión más o menos consciente de esta posibilidad (igual que Wittgenstein, por cierto) el término teológicamente cargado de «caída» en el sentido de *decaer*. Una situación lamentable, aunque, según Heidegger, demasiado corriente:

> A la propensión a decaer se debe el que la vida fáctica, que es propiamente la de cada individuo, no se viva como tal.[93]

Para Heidegger, la tendencia a decaer de la gran mayoría no se debe, por ejemplo, a capacidades intelectuales insuficientes. Se debe más bien a una tendencia a la comodidad existencial. Sencillamente ocurre que la mayoría de los seres humanos prefieren evitar durante toda su vida buscarse en serio a sí mismos. Esta forma de consciente autoevitación no ha de ser ni particularmente dolorosa, ni desagradable. De hecho, es sin duda el modo más seguro y, en un sentido banal, más feliz y gratificante de existencia. Eso hace que uno nunca sea de verdad quien es o podría ser. Lo coloca en una vida de indiferencia voluntaria y duradera hacia sí mismo, concentrando su interés en cosas que no son verdaderamente importantes y vitalizadoras en el sentido de Heidegger: en el terreno de lo material, los bienes corrientes de consumo; en el ámbito social, la carrera profesional; en la esfera del diálogo, la amistad sin auténtica comunicación y el matrimonio rutinario y sin amor; en la vida religiosa, una fe recibida sin verdadera experiencia de Dios; en el dominio del lenguaje, el empleo incesante e

irreflexivo de lugares comunes y frases hechas, que todo el mundo tiene en la boca y se suelen considerar acertados, y en el terreno del estudio, el planteamiento de cuestiones para las cuales se cree conocer ya, con seguridad, la respuesta.

Esto no va con Heidegger. Él percibe otra interpelación de su mundo circundante. Y emprende nada menos que una crítica fundamental de todos aquellos conceptos, categorías y fijaciones que han guiado durante dos mil quinientos años (más o menos a partir de Aristóteles) la reflexión del ser humano sobre su existencia específica. Y en sus *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* piensa que ese franco cuestionamiento tiene que abocar a una completa destrucción y a la sustitución de esos conceptos y categorías.

Heidegger se presenta ya en este primer texto verdaderamente independiente como una especie de bola de demolición conceptual, cuyo efecto destructor persigue el objetivo de dejar de nuevo despejada la vista hacia el campo desfigurado y sobreedificado de la pregunta por la existencia.

VALOR PARA LA VIDA TORMENTOSA

Justo en el momento en que su país amenazaba con acabar definitivamente desgarrado por las fuerzas centrífugas de la política de Versalles, Heidegger optó, también como pensador, por la táctica existencial de un retorno a lo supuestamente fundamental. A la centrifugalidad en apariencia irremediable de su época opuso la concentración en las raíces y los orígenes de cada *Dasein*. Desde el punto de vista puramente filosófico, esto sucede en la forma de un planteamiento lo más diáfano posible de la que es la verdadera pregunta filosófica. En lo conceptual, consiste en la voluntad de renovar y hacer más acorde con los tiempos el viejo vocabulario deformador, y aceptado como algo obvio, de la tradición y fundarlo en experiencias concretas de la existencia. Y en el terreno existencial, se trata de la personalización enfática de su proyecto filosófico de autoesclarecimiento en el sentido de una llamada al recogimiento que despierte la pregunta que en el fondo todo *Dasein* siente y escucha en su interior. En definitiva: un

cambio concreto de vida, como en aquel solemne retiro otoñal a la cabaña del pensador en tierra autóctona, levantada a la máxima altitud de la tormentosa Selva Negra.

A partir de entonces, Heidegger siempre asociaría la experiencia de la vida en la cabaña, especialmente las tormentas locales, a la experiencia del pensar mismo. En la intimidad de la cabaña de madera, la austeridad y la exposición fundamental del hombre a las fuerzas primigenias de la naturaleza podían experimentarse con más intensidad. El fondo esencialmente inquietante del filosofar, del que Heidegger hablaba con solemnidad en su carta de noviembre a Jaspers, se mostraba al *Dasein* con todo su poder e intensidad, justo allí donde este se sentía más profundamente arraigado.

La práctica filosófica, tal como la entiende Heidegger, no persigue en modo alguno el objetivo de un permanente aquietamiento de la existencia o sosiego anímico. Al contrario: se muestra en una permanente voluntad de entregarse a la tempestad de la pregunta radical; en el coraje de buscar precisamente allí donde se vislumbra un abismo sin fondo, donde en otro tiempo se imaginaba y esperaba que hubiera un fundamento seguro. El camino de este pensar no puede ser fácil. Nada le es más provechoso al filósofo que los momentos de tensión y peligro.

Por gravosas que fueran las repercusiones de los denominados «años catastróficos» de 1922 y 1923 en la vida cotidiana debido al clima social que crearon, Heidegger pudo combatirlas sin reservas. Es más, esa época promovió un nuevo comienzo que sería fundamental y permitió un cambio radical en su pensamiento. Así lo percibió ya en el invierno de 1922-1923, como también lo haría exactamente diez años después, en unos tiempos igual de explosivos y de cambio radical, en los que Heidegger adoptó una posición completamente distinta e institucionalmente consolidada.

LUCHA DE POSICIONES

Sin embargo, en ese otoño de 1922, lo primero era conseguir un puesto académico fijo. Heidegger era más que consciente de la fuerza filosóficamente explosiva que encerraban sus *Interpretaciones*

fenomenológicas de Aristóteles. «El trabajo también ha impactado en Marburgo», anunció en noviembre de 1922, con una metáfora militar, a Jaspers. Y concluyó su carta con una comunicación sumamente ambigua: «He reunido bastante leña recogida para el invierno».[94]

Heidegger esperó, se impacientó, se quejó, como era previsible, de la «desagradable situación» de tener que asistir a un «baile» de «medias expectativas, adulaciones, etc.». En marzo de 1923 recibió al fin, indirectamente, noticias de Marburgo. No lo querían allí. Al menos, no todavía. Y lo más probable era que no lo quisieran nunca. Elfride, superado ya el límite de su resistencia, había abandonado definitivamente los estudios en 1923. La situación familiar era muy seria. «No vamos a pasar hambre», animaba Heidegger a su mujer en una carta del mismo mes de marzo, y solo un mes más tarde redujo al mínimo todas sus expectativas de subsistencia: «Basta con que sobrevivamos con nuestros hijos; si no, tendré que hacer algo más importante que aspirar a una gran carrera o algo parecido».[95] Había que salir adelante como fuera; si era necesario, sin un puesto académico. Como bien había dicho ya en septiembre, «la vida fáctica preocupada por la existencia da *muchas vueltas*».

Mientras tanto, la inflación galopaba desbocada hacia los precios millonarios. A Heidegger se le ofreció una nueva fuente de ingresos como profesor particular de filosofía de un aristócrata japonés: el «conde Kuki». Aun así, la inquietud era grande. Por suerte, el 18 de junio de 1923 le llegó de la forma más inesperada la llamada a ocupar en Marburgo un puesto de «profesor extraordinario pero con la posición y los derechos de un profesor titular». «Por fin se ha deshecho el maleficio», le felicitó Jaspers inmediatamente desde Heidelberg, y a continuación le aconsejó con aire paternal que pusiera límites a sus esperanzas: «Respecto al sueldo, no podrá ir con exigencias». No importaba. De todos modos, Heidegger no tenía intención de ser «un profesor vanidoso y circunspecto que "hace la vista gorda" sobre sus ingresos». En su contestación del 14 de julio de 1923 le dijo con toda franqueza que, a su colega de Marburgo, el neokantiano y compañero de Cassirer Paul Natorp (que se había pronunciado a favor del nombramiento de Heidegger), en adelante «le fastidiará mi forma de presentarme […]; conmigo vendrá una tropa de asalto de dieciséis personas, y algunos de estos aliados acérrimos son perfectamente serios y capaces».

Es decir, Heidegger se proponía asaltar Marburgo. ¡Ni más ni menos que Marburgo!, todo el mundo intelectual.

MALOS VECINOS

Como ya hemos dicho, no era fácil sacar a Cassirer de sus casillas. Ni las dificultades de los años 1922-1923 hicieron mella en su capacidad de trabajo y su productividad. Cassirer concluyó la primera parte de su *Filosofía de las formas simbólicas* y empezó de inmediato a preparar el segundo tomo, que dedicaría al fenómeno del pensamiento mítico, pues también los mitos y los rituales y tabús asociados a ellos constituían para el hombre de los tiempos primitivos una forma de orientarse en el mundo que le servía de guía para la acción, además de ser el verdadero origen de las formas simbólicas. «No tienes que preocuparte por mí: no solo soporto perfectamente, como siempre, la soledad, sino que además la busco, pues ella es el mejor remedio para mis nervios, que desde hace un tiempo están sobreexcitados; lo tengo absolutamente comprobado»,[96] escribió el 5 de julio de 1922 desde el gabinete de su villa de Hamburgo, rodeado de libros de historia de la religión y etnología, a su mujer, que se encontraba con los hijos en casa de unos parientes. Sin embargo, el percance ocurrido el mes anterior sí había dejado huella en él. Sus dos hijos, especialmente la hija de catorce años, Anne, habían sido alguna que otra vez acosados camino de la escuela «con gritos desde las casas vecinas», pero lo que acababa de suceder era de tal dimensión que excedía los límites de lo tolerable. Ni un Ernst Cassirer podía contenerse ya:

Hamburgo, 10 de junio de 1922

Muy señor mío:

Ayer tarde aprovechó mi ausencia en la casa para acercarse a mi mujer y mi suegro e intercambiar con ellos unas palabras que acabaron en insultos lanzados desde el otro lado del canal. Semejante conducta contra una dama que ni siquiera le han presentado y contra un señor de setenta y seis años se califica a sí misma: sería superfluo decir algo sobre su condición. Desde que soy vecino suyo he marcado claramente los límites con usted, y le exijo que no vuelva a intentar traspasarlos. Hasta ahora he procurado y logrado evitar el trato con gente de su calaña, y debo pedir a otros padres del vecindario, también en interés de la educación de mis hijos, que rehúyan todo contacto con su hijo […].[97]

¿Qué había sucedido? Unos días antes, un vecino que vivía al otro lado del canal del río Alster, y cuyo jardín lindaba con la parcela de los Cassirer (el apellido del caballero era Hachmann), reaccionó con ira a un ruego que la señora del profesor Cassirer le había hecho de la forma más educada: ¿no podría el hijo de siete años de Hachmann ser un poco más silencioso, o jugar en otro lugar que no fuera el jardín? Los ruidos que hacía eran demasiado molestos y enervantes, y perturbaban la lectura veraniega en el jardín tanto de la señora Cassirer como de su padre, de visita en Hamburgo. El vecino le gritó: «¿Acaso cree que ustedes no nos molestan? ¡Su aspecto mismo ya nos molesta! Todos ustedes tendrían que estar en Palestina».[98]

Desde su exilio en Estados Unidos, Toni Cassirer recordaba aquella discusión vecinal como una profunda cesura: «Desde aquel día fui despidiéndome de Alemania». Probablemente no fuera solo la desvergonzada explosión de odio de Hachmann lo que produjo aquel efecto, sino la poderosa impresión que tuvo Toni Cassirer de que en aquellos primeros años de crisis de la República de Weimar fermentaba una mezcla explosiva de anticapitalismo, anticomunismo y antisemitismo que encontraban cada vez más adeptos incluso en los círculos culturales, además del consentimiento público.

En cuanto a Ernst Cassirer, su carta dejaba bien claro que creía poder enfrentarse a los retos cada vez más cotidianos asociados a esa dinámica marcando unos límites privados, respetando las normas de urbanidad y manteniéndose dentro de los círculos y los muros de su reducto intelectual. Pero, sobre todo, nada estaba más lejos de él en aquellos días estivales que la idea de una despedida interior de su patria alemana, en especial de Hamburgo. Por fin entonces, y posiblemente por vez primera, se sentía del todo reconocido y plenamente aceptado. A eso se sumaba otro motivo nada desdeñable: en esa etapa de su vida también había descubierto su verdadero lugar para pensar. En su caso no era nada parecido a una cabaña solitaria en la Selva Negra, sino la biblioteca privada de un erudito de las humanidades, vástago de una de las familias de banqueros más influyentes del mundo, que a lo largo de tres decenios había reunido y ordenado con criterios propios en su residencia varias decenas de miles de libros raros y originales estudios de historia de las ideas y del saber. Nos referimos a la biblioteca de Abraham («Aby») Moritz Warburg, en la que

Cassirer entró por primera vez en el invierno de 1920 y que, durante los diez años siguientes, sería su verdadero lugar de inspiración y creación.

BUENOS VECINOS

Fue un *shock*: «Nunca volveré a este sitio, pues me perdería para siempre en este laberinto»,[99] murmuró Cassirer después de que el doctor Fritz Saxl, bibliotecario de la colección de Warburg, le enseñara durante una hora los bien surtidos, aunque singularmente ordenados, armarios y anaqueles. La abundancia de libros de estudios e investigaciones y la rareza de los ejemplares adquiridos en todo el mundo era asombrosa. No obstante, para Cassirer la verdadera maravilla era la idea de aquella biblioteca, la finalidad manifiesta con que habían sido reunidos y ordenados aquellos libros.

Ni el alfabeto ni el año de edición acercaban un libro a otro. Warburg había clasificado los libros empleando un sistema que él mismo había ideado: el de ser «buenos vecinos». Este sistema se basaba en un programa propio de investigación sobre lo que verdaderamente era la cultura humana, sobre lo que la caracterizaba y las dinámicas que habían determinado su evolución en los últimos milenios.

Todos los ejemplares estaban clasificados en cuatro secciones, basadas a su vez en cuatro conceptos filosóficos fundamentales. Eran estos (hasta hoy):[100]

Orientación Imagen Palabra Acción

Con el concepto de «Orientación» a la cabeza de la biblioteca, Warburg establecía simplemente que el mundo no es inteligible de por sí para seres como nosotros. El hombre no solo viene a este mundo en gran medida sin protección y sin instintos, sino también, y sobre todo, ignorándolo todo sobre él. Esta necesidad elemental de orientarse primero en su pensamiento y en su acción, en su entera relación con el mundo, da origen a lo que llamamos cultura. Era el verdadero punto de partida de la filosofía kantiana. Y Cassirer no solo lo compartía de manera explícita, sino que eso constituía el verdadero fundamento de su obra capital, entonces en sus comienzos.

Bajo el concepto de orientación, en la biblioteca de Warburg se clasificaban obras de superstición, magia, religión y ciencia: los productos culturales básicos de la necesidad humana de orientarse.

Asimismo, con las secciones de «Imagen», «Palabra» y «Acción», el sistema de Warburg daba ya de forma implícita una respuesta a la pregunta por las formas y los medios de los que esa orientación podía servirse a la larga. Y eran precisamente los que la filosofía de Cassirer llamaba «símbolos» y «sistemas simbólicos».

Bajo «Imagen» clasificaba Warburg las obras ornamentales, gráficas o pictóricas. Bajo «Palabra», los conjuros, las oraciones, las epopeyas y las obras literarias. Y bajo el concepto de «Acción», libros que estudiaban el cuerpo humano como medio de formación de símbolos; esto es, tratados sobre la cultura de la fiesta y la danza, el teatro y el erotismo.

Ya en su primera visita, a Cassirer debió de embargarle la sensación inquietante, y hasta indescriptible, de que aquella biblioteca había sido concebida y ordenada exactamente conforme a aquel plan y aquellos puntos esenciales que, desde la inspiración que tuvo en el tranvía en 1917, habían guiado su producción: la ordenación básica de la biblioteca de Warburg concordaba, tanto en su contenido como en su forma, con la ordenación básica de la filosofía de las formas simbólicas del filósofo.

Y, por si no fuera suficiente, la concepción de aquella biblioteca iba un importante paso por delante de la arquitectura sistemática de la obra de Cassirer. Pues, en vez de proceder, dentro de este sistema de clasificación, en sí ya originalísimo, de forma cronológica y sistematizar la evolución de la cultura desde los orígenes del tótem, el rito y el mito hasta las modernas ciencias de la naturaleza en un continuo movimiento ascendente hacia el verdadero conocimiento del mundo, en los anaqueles de la biblioteca de Warburg regía, como ya hemos apuntado, el principio ordenador interno de los «buenos vecinos». Conforme a él, obras de diversas disciplinas, y también de diversas épocas, aparecían yuxtapuestas de tal manera que podían sugerir al investigador relaciones apenas imaginadas de posibles parentescos, semejanzas y hasta influencias creativas. Así, obras fundamentales sobre la química tenían como vecinas otras sobre la alquimia, y antiguos estudios de anatomía figuraban junto a tratados de astrología y álgebra.

La colección de Warburg se basaba en la idea de una continua asincronía cultural de lo sincrónico en la que diferentes obras de la más diversa procedencia se influían, y también repelían, mutuamente. Además, su sistema de ordenación se sostenía en la convicción de que existía algo así como una memoria cultural inconsciente que en lo más recóndito, y de forma silenciosa —a espaldas de las distintas épocas y sus focos de interés investigador—, seguía actuando e induciendo transformaciones esenciales. Warburg defendía que los símbolos y los hombres se aleccionan mutuamente sin cesar, y la mayoría de los símbolos con que los seres humanos piensan, hablan, maldicen, rezan, profetizan, preguntan e inquieren (en suma, se orientan en este mundo) son mucho más antiguos y, en cierto sentido, más sabios que los hombres que en su época los emplean y los hacen suyos en consonancia con sus intereses. Había mucho que descubrir. Había que hacer hablar a muchas conexiones y constelaciones silenciosas. De ahí que Warburg pusiera su biblioteca bajo la advocación de Mnemosyne, la diosa griega de la memoria.

Cada día que Cassirer se introducía en aquella biblioteca, se identificaba aún más con el orden de la visión de la cultura que reinaba en ella. Al principio lo hacía poco a poco, pero siempre de forma ininterrumpida y cada vez en mayor grado. En los anaqueles de Warburg no había disciplinas, ni campos de estudio, ni siquiera sectores culturales delimitados con claridad. Creaban una zona completamente libre de tabús cuya clasificación animaba al visitante a entregarse voluptuoso a la exploración de lo todavía inexplorado, ya fuese del futuro, del presente o del pasado.

¿Qué aspecto tendría un mundo en el que la señora Cassirer y el señor Hachmann pudieran coexistir sin límites perfectamente marcados, sin aborrecimientos ni diferencias, como los libros en la biblioteca de Warburg? Aquella biblioteca era, debidamente comprendida, nada menos que la materialización de una utopía que ponía de relieve la vinculación y conexión de todas las cosas, cuya apreciación y reconocimiento solo requería en determinadas ocasiones de un pequeño paso, o salto, por encima de las aguas del olvido.

El encuentro de Cassirer con la biblioteca de la cultura humana de Warburg en 1920 fue un acontecimiento para el que no estaba, ni estaría poco después, preparado. Cuando se trasladó de Berlín a Hamburgo desconocía su existencia por completo. El personal de la biblioteca, en cambio, no ignoraba quién era Cassirer. El bibliotecario, el doctor Saxl, sabía muy bien con quién estaba tratando cuando Cassirer entró por primera vez en las estancias de la casa de Warburg. Se esperaba su visita, y cuando apareció, se le atendió como era debido. Saxl informó así a Warburg de la primera visita de Cassirer:

> Empecé, pues, por la segunda habitación con el armario de «símbolo», pues suponía que desde allí Cassirer encararía más fácilmente el problema. Al instante se quedó sorprendido y me explicó que ese es el problema que hace ya tiempo le ocupa y en el que actualmente se propone trabajar. Pero solo conoce una pequeña parte de los libros que poseemos sobre el concepto de símbolo, y aún ignora su presentación visual (la visibilización del símbolo en la mímica y el arte). Cassirer no tardó en darse cuenta de la disposición, y durante una hora le mostré cómo un armario en fila con otro significaba una idea en fila con otra. Fue grato guiar a un hombre de sus cualidades.[101]

La imponente sensación inicial que tuvo Cassirer de hallarse dentro de un laberinto del que no podría salir se transformó al cabo de pocos meses en deseo expreso de pasar años allí.[102] Que es lo que acabó haciendo. Cassirer había descubierto el lugar de sus sueños. Y la biblioteca, al investigador para el que fue ideada. De ese modo, se estableció una perfecta relación simbiótica que incluía al personal de la biblioteca. Los libros que Cassirer deseaba ampliarían desde entonces las existencias de la colección, mientras que el doctor Saxl y sus propuestas, siempre que se abriera una nueva línea de investigación, se dirigirían a Cassirer y lo animarían, de acuerdo con el espíritu de la biblioteca, a escribir un tratado. El primer fruto de esta cooperación enormemente fecunda fue el libro de Cassirer, aparecido en julio de 1922, sobre *La forma conceptual en el pensamiento mítico*.

SALIDA DEL MITO

En esta obra, decisiva para el desarrollo de su pensamiento, Cassirer investigó las propiedades específicas de la formación de conceptos míticos

y la construcción mítica del mundo (en contraste con las modernas ciencias de la naturaleza). Como Heidegger, que en sus investigaciones sobre Aristóteles procedía igual que un arqueólogo o un barrenero para averiguar hasta qué punto determinadas distinciones conceptuales han marcado o deformado hasta hoy todo nuestro pensamiento, Cassirer buscaba en su investigación de la forma mítica del concepto un presunto comienzo de nuestra historia cultural y destacaba hasta qué punto esta peculiar visión primordial del pensamiento ha influido y dejado su huella en nuestra comprensión del mundo.

Lejos de considerarlo puramente irracional y caprichoso, Cassirer reconocía todo el rigor, la necesidad y la lógica presentes en el pensamiento mítico. Sus conceptos establecían, en definitiva, un marco fijo e invariable para todas y cada una de las entidades del universo. Esto se efectúa mediante distinciones fundamentales y absolutas que siguen la lógica del tótem. Y, por lo general, se procede a separar una comunidad social (en general, la propia tribu) en dos grupos perfectamente distinguidos, asignando en esta separación atributos, propiedades y, sobre todo, tabús inviolables establecidos con precisión. A partir de esta distinción fundamental se forman subgrupos en los que, por ejemplo, «los hombres de una clase que posee un determinado distintivo totémico […] solo pueden casarse con mujeres de un determinado clan identificado mediante un tótem particular». Así se crea un primer orden. Pero eso no basta:

> La distinción entre clanes por su particular tótem se va extendiendo más y más a partir del reducido círculo social en que se establece en primer lugar a todos los círculos de la existencia, tanto de la natural como de la mental. Finalmente, la forma totémica de pensar ordena en grupos no solo a los miembros de la tribu, sino al universo entero con todo lo que contiene.[103]

En el pensamiento mítico, esta gigantesca transferencia (¡asignar a todo cuanto existe un lugar y un valor fijos!) se opera además mediante relaciones de semejanza. Aquí, la peculiaridad determinante del pensamiento mítico es que

> la semejanza nunca se entiende como «mera» relación que tendría su origen en nuestro pensamiento subjetivo, sino que se interpreta directamente como identidad real: las cosas no pueden *parecer* semejantes sin ser en su esencia de algún modo una sola.[104]

Cuando se descubre que las distinciones totémicas de valores están en sí mismas cargadas de valores y, de ese modo, propician lógicas de exclusión y delimitación absolutas (en esto consiste su primer acto de ordenación), también queda patente la actualidad político-moral de esta forma de pensar en el fondo de nuestra evolución cultural. Esto se demuestra aún hoy en nuestro lenguaje corriente, por ejemplo, en los matices subjetivos de las palabras «perro», «grande» o «pobre». Aquí se activan valoraciones muy recónditas. Así se explica la distinción valorativa entre lo «grande» y lo «pobre», que atraviesa toda nuestra cultura occidental, y la reconocida impureza y suciedad del perro (o del cerdo) en las religiones abrahámicas y sus distinciones totémicas básicas. El fondo valorativo de las formas conceptuales míticas está, pues, lingüísticamente presente entre nosotros. Incluso nos habla, tanto si queremos expresarlo como si no, desde cada frase que pronunciamos, y, ante todo, desde nosotros mismos.

LA NUEVA ILUSTRACIÓN

Poner al descubierto mediante el análisis tales trasfondos significaba para Cassirer promover la Ilustración en el mejor sentido kantiano. Es decir: hacer posible una «salida del hombre de una minoría de edad culpable» cuando esa minoría de edad consiste sobre todo en querer permanecer en la vaguedad y la penumbra en relación con el verdadero trasfondo de los conceptos mismos que nos orientan en el pensamiento y, por ende, en nuestro conocimiento del mundo.

Esta comodidad o, como Cassirer la llamaba, despreocupación, la combatía también Heidegger en su «Indicación» de 1922 de la situación hermenéutica, aunque Heidegger hablaba allí expresamente de la necesidad de una «destrucción» de los conceptos existentes, en especial de los filosóficos. Los análisis de Cassirer, en cambio, no perseguían una destrucción fundamental de conceptos existentes (¿a qué conduciría eso sino a un nuevo comienzo con un necesario lenguaje mítico?). Al contrario, los alentaba el ímpetu radicalmente ilustrado de una conciencia de las posibilidades e imposibilidades que cada forma conceptual, sea esta mítica, religiosa o científica, necesariamente comporta.

Cassirer veía los mayores peligros a los que toda cultura moderna se expone en cada momento de su evolución sobre todo en dos aspectos: en primer lugar, cada cultura es manifiestamente susceptible de regresión; cualquier avance en esta evolución es reversible. Y, en segundo lugar, en las épocas de grandes crisis, tensiones y confusión (como los años 1922 y 1923) se corre el peligro de recaer, como buscando un desahogo, en patrones interpretativos que introducen clasificaciones y valores de una simplicidad y claridad como las que distinguen sobre todo al pensamiento mítico.

SOBRE EL RÍO

De ese trasfondo brota el ejemplo del altercado vecinal entre la señora Cassirer y el señor Hachmann, y es un caso de momentánea recaída en el pensamiento mítico: Hachmann se encontraba bajo un hechizo propio de los estadios míticos cuando, partiendo de una distinción básicamente totemista entre «el alemán» y «el judío», experimentaba la sola visión y, por tanto, cercanía de la señora Cassirer como ofensa, perturbación, impureza incluso, al tiempo que suponía, como cosa natural, que cada persona tiene, en virtud del grupo al que pertenece, un lugar preciso y preexistente en este mundo: un «ahí» al que pertenece de manera absoluta y exclusiva. En el caso concreto de los judíos, Palestina.

Así lo vio también la señora Cassirer: «Cuando el señor Hachmann me gritó desde el otro lado del canal que tendríamos que estar en Palestina, en su boca era equivalente a cuando dijo que somos un estercolero. Palestina estaba entonces en la cabeza de aquellas personas simplemente como un insulto. Para nosotros era el lugar al que emigraban los judíos estrechamente ligados a la tradición, o los refugiados rusos y polacos, para encontrar una nueva patria».[105]

Los Cassirer no se sentían estrechamente ligados a la tradición, ni se consideraban ortodoxos, ni querían que gente más primitiva les impusiera esas ideas. Aquí, el criterio del primitivismo filosófico no era (y ese es el quid de la filosofía de la cultura de Cassirer) la forma conceptual que pudiera sentirse como propia, sino la idea fija de que tiene que haber algo

así como una forma única y unificadora que agote absolutamente todo lo existente.

Sin embargo, ninguna forma conceptual concreta es lo bastante rica como para agotar la totalidad de lo real. Por otra parte, ninguna forma conceptual tiende de por sí a la propagación. Aspira a una perfecta organización y apropiación, y, con ello, a una disposición hostil hacia todas las demás. En este impulso consiste para Cassirer la fatalidad, siempre posible, que acecha a nuestra existencia cultural:

> Una particular distinción intuitiva, sentimental y mental no se queda en el punto en que surgió, sino que tiene la tendencia a influir desde ese punto, a extenderse en círculos cada vez más amplios, y finalmente abrazar y, de algún modo «organizar», la totalidad del Ser.[106]

Esa afirmación vale para el mito tanto como para la ciencia moderna y sus corrientes internas totalizadoras (biologismo, fisicalismo, economicismo). Vale para la religión y sus fundamentalismos psicóticos. Vale para ciertas versiones estéticas totalistas del arte en el sentido de una concepción unilateral de la «obra de arte total». Este impulso imparable a la propagación de aquellas distinciones fundamentales que uno prefiere precisa, según Cassirer, de una terapia que solo puede venir de la tarea, a veces ardua, pero siempre esclarecedora, de mostrar parentescos ocultos, además de los manifiestos límites descriptivos, en las formas simbólicas. Una tarea inacabable y laberíntica… Tan inacabable y laberíntica como el espacio mismo de la creación cultural.

En los años 1922 y 1923 Cassirer trabajó a pleno rendimiento. No solo tenía su familia, su ciudad libre hanseática y su facultad, sino, a partir de entonces, también la biblioteca soñada. Incluso económicamente vio la luz al final del túnel. Así se lo comunicó en abril de 1923 a su esposa, antes preocupada por el futuro del hogar, y más concretamente por la alimentación que requerían sus hijos:

> Hoy recibí de Bruno [el editor de Cassirer] la liquidación del primer trimestre de 1923. En esos tres meses ha vendido 1.240 ejemplares de mis libros, lo que me deja unos honorarios de más de un millón de marcos. Con ellos no solo quedan saldadas mis deudas, sino que además dispongo de más de medio millón.[107]

Cassirer había encontrado un lugar donde residir, tenía la casa pagada y la provisión de libros asegurada. Y, además, medio millón ahorrado. Todo esto no podía decirse de Walter Benjamin.

EN MEDIO DEL TORBELLINO

El año 1922 podría haber sido (una vez más) el de la verdadera consagración de Walter Benjamin. A sugerencia del editor de Heidelberg Richard Weißbach, que también le prometió la publicación de las traducciones de Baudelaire, había planeado en el otoño de 1921, con grandes esperanzas y sobre todo ambición, crear una revista llamada *Angelus novus*. Sus articulistas pertenecerían a un estrecho círculo de conocidos y su redactor jefe sería el propio doctor Walter Benjamin, que así exponía la finalidad del proyecto a su amigo Gershom Scholem pensando en él como futuro colaborador:

> El plan, que es única y exclusivamente mío, es fundar una revista que no tenga en absoluto en cuenta al público que pueda *pagársela* para poder servir mejor al público intelectual.[108]

A principios de 1922 estaba ya lista para la imprenta una primera edición de la revista, que adoptó el título de un dibujo de Paul Klee (que Benjamin había adquirido en 1921 en Múnich). Pero Weißbach la retrasa, a pesar de los incesantes apremios de Benjamin. El riesgo económico era demasiado grande para el editor. También la publicación de las traducciones de Baudelaire (junto con el prólogo de Benjamin *La tarea del traductor*) se demoró durante todo el año, para desesperación de Benjamin, sin que Weißbach tuviera prevista una fecha concreta para su publicación. La espantosa inflación colocó el precio del papel por las nubes y obligó a toda la industria editorial a tomar precauciones. Para un *outsider* esotérico como era, y a toda costa seguiría siendo Benjamin, esa situación alejaba casi por completo toda posibilidad de publicación. Si le hubieran preguntado por sus publicaciones y hubiera contestado con sinceridad, en 1922 habría dicho que, desde su tesis doctoral, que no tuvo la menor resonancia, no había publicado nada.

La imagen que quería dar el periodista y la realidad continuaban, pues, separándose sin cesar. Lo mismo ocurría con sus estrechamente relacionadas ambiciones académicas. En el año 1922 se movió sin cesar para lograr la habilitación. Llamó a las puertas de casi todas las universidades importantes de Alemania. Sobre todo, veía algunas posibilidades en Heidelberg, aunque no podía decir exactamente en qué especialidad y con quién. ¿Filosofía, germanística, sociología…? ¿Con Jaspers, Lederer, Alfred Weber? Benjamin intentó contactar con todos ellos.

A finales de otoño de 1922, la situación se agravó aún más también para él. La relación con la casa paterna parecía haberse roto para siempre. El padre se había obstinado en que el hijo se hiciera empleado de banca, y al principio, Walter se declaró abierto a cualquier forma de ganarse el sustento mientras no frustrase sus planes de habilitación. Pero, sin perspectivas concretas de habilitarse, esa condición quedó en el aire. Y sin tiempo ni fuerzas suficientes para conseguir la habilitación, solo podía quedarle una existencia de empleado de banca, o la privación definitiva de la asignación paterna. Durante el año 1922, Benjamin no logró contar con ingresos propios.

Hasta qué punto un periodo como aquel era capaz de hundir a cualquiera se lo demostró en octubre el caso de su amigo Erich Gutkind (el mismo Gutkind con el que, todavía en 1921, los Benjamin imaginaban una bucólica existencia comunitaria en una granja del sur de Alemania):

> nuestra situación [es] mala. Sin embargo, con los Gutkind parece volverse catastrófica. Como todo sigue igual con su madre, Erich decidió hace unos días […] hacerse viajante de margarina […]. Pero, si lo logra, que Dios le ayude a venderla.[109]

Y, un poco más tarde, comenta Benjamin:

> Por desgracia, la empresa de Gutkind […] ha sido un completo fiasco (unas ganancias de 150 marcos en cuatro días), es decir, calculó mal el dinero para los viajes y ha acabado casi con pérdidas. Yo he emprendido un camino parecido, aunque más fácil de seguir, intentando comprar y vender libros: en el norte de la ciudad los compro y en el oeste los vendo, lo cual me permite adquirir algunos conocimientos sobre los libros antiguos y su mercado […]. Pero, por atractiva que pueda resultar la búsqueda de tesoros entre los cambalacheros o los pequeños anticuarios, este trabajo es muy absorbente […] y empieza ya a complicarse de tal modo que debo dejarlo.[110]

Durante toda su vida, lo único que Benjamin consideró «trabajo» fue el acto de poner por escrito sus pensamientos. Por precaria, y aun desesperada, que pudiera ser la situación, no había para él otra ocupación, otro compromiso ni otra elección posibles. Una habilitación —preferiblemente para un puesto de profesor auxiliar, que por fin empezaba a remunerarse— seguía siendo la única manera de salvar su forma de vida. Por esta razón, Benjamin no estaba muy dispuesto a sacrificarse y rebajarse.

Las barreras que se le oponían eran en su caso particularmente altas. Por un lado, entre los profesores alemanes había algo así como una regla tácita: nunca apadrinar a más de un judío al mismo tiempo en una habilitación. Por otro lado, en el historial de Benjamin estaba bien claro que había recurrido al engaño para escaquearse del servicio en el frente. Esto no se admitía en ninguna parte. Para muchos profesores era un criterio de exclusión. Sencillamente le volvían la espalda a alguien que hubiera hecho tal cosa.

¿UN TERCERO EN LA ALIANZA?

En diciembre de 1922, Benjamin volvió a llamar a la puerta de la Universidad de Heidelberg, esta vez en una situación particularmente lamentable. Cada vez le era más difícil encontrar un alojamiento que se adecuara a su presupuesto. Sin embargo, al final consiguió alquilar para todo el mes una habitación, de aspecto tosco, pero caliente,

> que tiene la gran desventaja de estar al lado de la cocina de una familia proletaria que debe acostar a un hijo de dos meses […]. Pero me las arreglo con un estoicismo poco habitual en mí, a pesar de que el niño 1) también duerme allí por las noches, y 2) es un sietemesino, por tanto, una fuente de gritos y llantos muy irritante que no deja vivir. Hoy domingo, están todos en casa, y es como si se hubiese desatado el infierno.[111]

Así pues, también Benjamin, igual que Cassirer, tenía problemas con los hijos de los vecinos. Pero, en su situación, la posibilidad de trazar un límite era tan escasa como la de llamar a la corrección burguesa. Lo cual no significa que, en esos tiempos tan difíciles, Benjamin y los suyos corrieran el riesgo de conocer la miseria y el desamparo. La familia de Dora, sobre todo, les ofreció ayuda y protección. Durante todo el año 1922, mientras Benjamin se dedicaba a viajar por la república como redactor jefe, gran

crítico, anticuario y solicitante de la habilitación (y se lamentaba sin la menor ironía de tener que vivir en medio de un «extraño torbellino de multiformes ocupaciones»), Dora pasó meses enteros con su hijo Stefan en la clínica de reposo austriaca de su tía al pie del Semmerling, muy próxima al lugar vacacional de los padres de Toni Cassirer.

No, aún no se habían roto todas las redes. La suma de 1.000 marcos que, en septiembre de 1922, Jaspers consideraba imprescindible desembolsar para costear los viajes de Heidegger a Heidelberg porque sus gastos amenazaban con hundir el presupuesto familiar del docente de Friburgo, era la misma que, en el mismo periodo, Benjamin no vacilaba en desembolsar en sus andanzas por las librerías antiguas de Berlín, Gotinga, Fráncfort y Heidelberg con el fin de hacerse con este o aquel raro libro para su colección privada.

Y a propósito de Jaspers: él fue el principal motivo de que Benjamin permaneciera más tiempo en Heidelberg aquel mes de diciembre de 1922. «Todavía no sé cómo están las cosas de la universidad», informó Benjamin el 6 de diciembre de 1922 a su amigo Scholem, «haré todo cuanto pueda para que me presenten a Jaspers». Era muy improbable, aunque no del todo imposible, que Benjamin supiera entonces algo de la recién creada «comunidad de combate» entre Jaspers y Heidegger. ¿Le habría sentado mal verse apartado de ella?

Benjamin había ya asistido en 1921, tras las denegaciones de los meses anteriores, como oyente a un curso de Jaspers (le pareció «muy bueno»), [112] y el recién elegido catedrático de filosofía era una de sus últimas esperanzas. Jaspers, casado con una judía, era partidario de un modo de filosofar menos convencional y más libre, lejos incluso de las estrecheces académicas y los tradicionalismos del mínimo común enemigo al que en aquellos años podían adherirse todos los jóvenes pensadores que se creían innovadores: el neokantismo. E, igual que Heidegger en 1922, que también buscaba desesperadamente un puesto, aquel invierno Benjamin llevaba en su equipaje un nuevo y extremadamente ambicioso manuscrito para acompañar una solicitud. Un ensayo tan intenso, abundante en tesis y metodológicamente refinado que, como él mismo percibía con claridad, y no tenía empacho en declarar, «delinea el método de sus futuros trabajos». Se trataba de un breve estudio de cien páginas sobre la novela de Goethe *Las afinidades electivas*.

Como siempre que Benjamin se lanzaba a filosofar, este texto trataba sencillamente de todo. Incluso contenía una interpretación esclarecedora de su situación personal, pues las fuerzas centrífugas de aquellos años habían arrastrado a su matrimonio con Dora hasta un punto de ruptura. Sin duda, la Universidad de Heidelberg era entonces uno de los faros humanísticos del continente: los hermanos Max y Alfred Weber habían dotado allí de un auténtico fundamento a la moderna sociología, el jurista y filósofo del derecho Gustav Radbruch había sido allí un figura irradiante y admirada, el joven Georg Lukács había escrito allí su teoría de la novela, Friedrich Gundolf dominaba la germanística desde Heidelberg y Stefan George todavía vagaba meditabundo, en el verano de 1921, entre las ruinas del castillo que antaño inspiraran a Hölderlin y Hegel elevados vuelos del espíritu. Y además, entre los filósofos, empezaba a brillar un nuevo astro: Jaspers.

No obstante, la verdadera razón para que, desde 1921, Benjamin anduviera sin cesar durante semanas y a hurtadillas por las calles del casco viejo era la escultora Jula Cohn. Benjamin se había enamorado perdidamente ya en el primer encuentro amistoso con ella en Berlín. Por supuesto, se trataba de un amor imposible y no correspondido. Pero no todo acabó aquí. Jula Cohn andaba por entonces enamorada de Erich Schön, antiguo compañero de colegio de Benjamin, con el cual (y esto resulta tan típico que casi cuesta creer que fuera cierto e interesante) mantenía una relación que no ocultaba desde 1921 la mujer de Benjamin, Dora. Un embrollado cuadrado amoroso que entonces cualquier estudiante de Alemania habría relacionado con el modelo clásico: *Las afinidades electivas*, la complejísima novela de Goethe sobre las relaciones amorosas.

Cuando, en los últimos días del año 1921, Benjamin se sentó a su escritorio de Berlín para reanudar sus trabajos relacionados con el proyecto de habilitación, recibió un impulso decisivo de sus contactos para condensar su estudio, en el que ya había invertido varios años, de la obra y la visión del mundo de Goethe (a partir de su convicción, afianzada con su tesis

doctoral, sobre la verdadera tarea y los verdaderos métodos de la crítica literaria) en un tratado de escasas cien páginas.

El texto, hoy celebrado como una de las principales obras de Benjamin, tenía el audaz título de *Las afinidades electivas de Goethe*[113] y se vestía con el ropaje de las interpretaciones clásicas de las novelas. Sin embargo, lo que en verdad llevó a cabo Benjamin en su estudio de la novela de Goethe fue (como se suponía que hacía la propia novela de Goethe) una crítica exhaustiva, incluso se podría decir que una meditación, de la institución del matrimonio burgués y, por ende, del supuesto germen de la sociedad burguesa en general. En otras palabras, desenmascaró aquellas fuerzas y dinámicas ocultas que daban cohesión a una sociedad burguesa moderna con sus promesas constitutivas de libertad y desarrollo personal. Para el Benjamin de *Las afinidades electivas* eran fuerzas, modelos y dinámicas de carácter últimamente *mítico* y, en consecuencia, de efectos necesariamente nefastos, desmoralizadores y constrictivos. Desde esta caracterización respondía a la pregunta sobre la posibilidad de que el sujeto supuestamente libre y autodeterminado consiguiera liberarse de verdad de los efectos, casi siempre ocultos, de esas fuerzas y representaciones para vivir una vida en la que no solo el verdadero amor, sino quizá incluso un matrimonio verdaderamente satisfactorio tuviera cabida.

El ensayo de Benjamin amalgama (por supuesto, sin tener conocimiento de dos textos que aparecieron de forma simultánea) los dos motivos e impulsos centrales del texto de Cassirer sobre la forma conceptual mítica y de la «Indicación de la situación hermenéutica» de Heidegger en una teoría independiente. Se trata de una teoría sobre las condiciones de posibilidad de un verdadero matrimonio y, por extensión, de una forma de vida verdadera, libre, auténtica. Como Cassirer, Benjamin veía la necesidad de poner al descubierto, en el proceso de esta toma de conciencia liberadora, los efectos de fondo, siempre presentes, de esa modalidad de pensamiento mítico en el seno de nuestra cultura. E, igual que el amigo de Jaspers, Heidegger, también Benjamin se propuso aprovechar ciertas grietas, que aparecían en situaciones extremamente delicadas, para saltar a una forma de existencia distinta y más esencial. Los tres autores se mostraban (con Kant) firmemente convencidos de que un ser humano, un sujeto, una existencia que no viera con claridad las verdaderas condiciones de su orientación en el

mundo no podía decidir libremente. No había alcanzado la verdadera mayoría de edad. Y solo los seres humanos que la alcanzasen, añadiría Benjamin, podrían casarse. Es decir, podrían estar casados en un sentido más auténtico.

MÁS LUZ

Así pues, en aquel periodo los tres autores reconocieron la necesidad filosófica de someter al moderno sujeto racional a un consecuente *proceso de desaprendizaje* conceptual para llevar las fuerzas del lenguaje que verdaderamente actúan en él y a través de él a un punto en el que se hicieran visibles y en el que, si fuese preciso, pudieran corregirse: a la luz.

Al principio de su ensayo, Benjamin se centraba en los cuatro protagonistas de la novela de Goethe, todos muy cultivados en el sentido de la educación burguesa, porque

> En la cima de la educación, se encuentran, sin embargo, sometidos a las fuerzas que esta considera dominadas, por más que siempre se muestre impotente para refrenarlas.[114]

Benjamin manifestaba así una sospecha que también abrigaban Cassirer, Heidegger y, naturalmente, Wittgenstein: la enfática conciencia de libertad del sujeto moderno se debe a procesos de represión y encubrimiento precisamente allí donde se cree del todo libre y soberano, los cuales, si no están asumidos, conducen a situaciones críticas, cuando no a la decadencia social. Sin embargo, el ejemplo clásico de elección libre y autónoma del moderno sujeto burgués es justo el matrimonio. En él (tal como se infiere del título de la novela de Goethe), el sujeto que ha alcanzado la mayoría de edad puede incluso saltar el último límite de la naturaleza y elegir con plena soberanía a seres humanos completamente desconocidos por hallarlos afines.

LIBERTAD O DESTINO

Los dos conceptos centrales entre los cuales se halla, según Benjamin, toda existencia moderna, son los de «libertad» y «destino». Para que haya verdadera libertad, las fuerzas del destino no deben tener poder alguno sobre el deseo humano. Pero, cuando las constelaciones del destino se imponen, toda libertad y toda elección son solo aparentes. Y, lo que es más, el concepto moralmente cargado de «culpa» queda vacío. El destino no conoce la culpa, sino la expiación. Y la libertad no conoce la expiación, sino la responsabilidad.

Las afinidades electivas de Goethe escenifican, según Benjamin, el fracaso necesario de una forma de existencia (la moderna existencia burguesa) que no ha sido capaz de desprenderse por completo de la idea mítica de un destino preestablecido de forma natural, y cuyos individuos, con todas sus decisiones y elecciones presuntamente autónomas, no están en condiciones de asumir plenamente la responsabilidad por las consecuencias de sus actos.

Esta ambivalencia, que caracteriza a toda la forma de vida burguesa y, por tanto, a toda la vida moderna, en especial en la República de Weimar, se muestra de modo particularmente claro en el concepto del amor romántico y su necesaria consecuencia moral: el matrimonio. Esto se debe a que en dicho amor siempre ha de haber —o así lo quiere la idea comúnmente aceptada—, por un lado, algo de fatal, algo vagamente predeterminado, inexplicable (casi siempre transfigurado en el recuerdo por el mito de lo improbable que era el primer encuentro de los amantes). Por otro lado, este acontecer del destino debe conducir, por obra de la elección consciente del matrimonio, es decir, de la glorificación de la relación, al reino de la razón y la autodeterminación. «Sí, quiero.» Pero ambas cosas juntas se tornan contradictorias y, por tanto, existencialmente inalcanzables cuando esta situación se desarrolla de la manera prevista.

La consecuencia necesaria de esta irresolución es, en palabras de Benjamin, una forma de existencia que se caracteriza «por un permanecer culpable-inocente en la esfera del destino». Y, como Goethe pone de relieve en *Las afinidades electivas*, conduce de manera inevitable a la catástrofe. En esta situación tan confusa como trágicamente irresuelta de esa permanencia «por fuerza tendrán que triunfar los poderes que salen a la luz con el desmoronamiento del matrimonio. Pues estos son justamente los del destino».[115] Según la lectura que Benjamin hace de Goethe, se trata aquí

de poderes míticos en el sentido de fuerzas de la naturaleza (medio natural, aguas, presagios, astrología, maldiciones…) que superan la voluntad humana y, en tal sentido, retiran a la existencia humana la mayoría de edad supuestamente alcanzada.

Benjamin presenta la tendencia a atribuir el fracaso de un matrimonio (justamente en el proceso mismo de su fracaso) en última instancia a «fuerzas superiores» como un ejemplo clásico de esa comodidad existencial y frívola despreocupación que también Heidegger ve, en su «Indicación de la situación hermenéutica», en el origen de todo el autodeterioro moderno. Es, dicho con palabras de Cassirer, la recaída culpable en una forma de pensar (la mítica) en la que no puede haber nada parecido a la acción verdaderamente autodeterminada ni, por consiguiente, a la responsabilidad.

Una vez inmerso de nuevo en el pensamiento mítico, en el que todo dato natural en posible presagio o señal de un plan preestablecido o simplemente del destino, el hombre se pierde como ser libre. Y lo hace, según Benjamin, de buen grado, porque así se sustrae a la mayor de las exigencias: ser verdaderamente responsable de sus actos. Una inclinación que el propio Goethe, demasiado consciente de ella, experimentaba en sus propias carnes con intensidad. Benjamin describe así esta situación:

> El hombre queda inmovilizado en el caos de los símbolos y pierde una libertad que los antiguos no conocieron. Y, con ello, su obrar se somete a los signos y los oráculos. No faltaron estos en la vida de Goethe […]. En *Poesía y verdad* cuenta incluso cómo, durante un paseo, dividido entre la vocación por la poesía o por la pintura, consultó un oráculo. El miedo a la responsabilidad es el más espiritual de todos los temores que, por su naturaleza personal, acosaban a Goethe. Esta es una de las razones de la actitud conservadora que mostró en lo social y lo político, y, ya en la vejez, también en lo literario. Y es también el origen de la despreocupación que caracterizaba a su vida erótica.[116]

Esta es, pues, una suerte de pérdida de la mayoría de edad que Benjamin muestra, con Goethe, en el ejemplo de la crisis matrimonial: la recaída en descripciones y visiones del mundo que ceden a la cómoda tendencia a perder dicha mayoría de edad. Es un ejemplo de recaída en la forma de pensar propia del mito, que en Benjamin (como también en el análisis de Cassirer) incluye toda forma de superstición determinista, particularmente la astrología.

No obstante, ese abandonarse (y aquí habla también el Benjamin infelizmente enamorado e infelizmente casado) es fruto de la situación

irreparable que crea la exclusión desesperanzada de la posibilidad de una experiencia amorosa renovadora en una nueva vida.

ELECCIÓN O DECISIÓN

Sin embargo, ¿acaso no se concibe todo esto de un modo demasiado fijo y sombrío? ¿No es precisamente el «sí» absolutamente voluntario de los novios un ejemplo clásico de promesa, hecha con entera libertad, de mantener un vínculo permanente, de disposición a hacerse para siempre responsable no solo de la propia vida, sino también de la vida de la persona elegida?

Una primera respuesta benjaminiana es esta: siempre que el matrimonio se base realmente en una elección, no puede estar fundado en lo que debiera estarlo, que es en el amor verdadero. Pues el amor verdadero no es, según la idea que tiene Benjamin, nada que pueda elegirse, si «elección» significa aquí un escoger conscientemente entre alternativas reales (como, por ejemplo, cuando se elige entre dos pares de zapatos). El perfecto ocultamiento del aspecto de fatalidad en los asuntos del amor supone por fuerza la extinción del amor mismo. El concepto común de tal relación es el matrimonio de conveniencia. Este matrimonio existe, y puede que hasta hoy haya sido el más extendido. Pero, por definición, no cumple el ideal de un verdadero matrimonio. Solo por eso, Benjamin ya impide al propio ideal romántico-burgués del matrimonio toda evasión liberadora del marco del pensamiento mítico. Demasiado racional y autodeterminado, el amor no debe ir por ese camino. Quien de verdad desee que le alcance la flecha de Cupido, no debe pedírselo al dios.

Pero, sobre todo, Benjamin está convencido de que, con el sí al matrimonio burgués, el individuo entra de forma irremediable, como persona capaz del amor, en un contexto creado por ideas de culpa y sacrificio. Pues ¿qué significa el «sí» del matrimonio sino incumplir en el futuro, y para el resto de la vida, la promesa hecha en aquel momento que una vez abrió la existencia y que constituye el verdadero motivo de la promesa dada? Y además, fingir que esa es la felicidad auténtica, la felicidad razonable… ¡Como si realmente fuese posible reconciliarse con

ese estado elegido de permanente renuncia! ¡Eso no era lo que creía Goethe! Lo experimentaba como hombre de carne y hueso, como ser natural erótico, de una manera fundamentalmente distinta. Tal como constata Benjamin:

> En su magna experiencia fundamental de los poderes míticos, que le enseñaba la imposibilidad de reconciliarse con ellos si no era por la continuidad del sacrificio, Goethe se alzó contra ellos.[117]

La novela de Goethe es así, para Benjamin, el testimonio refinadamente artístico y fríamente elaborado de una rebelión contra dos fuerzas iguales: el poder mítico del eros (el hombre como ser natural y pasional) y la siempre tentadora esperanza de dominar estos poderes con los medios de la razón, el derecho y la autodisciplina moral voluntaria (el hombre como ser racional dotado de lenguaje y capacitado para la cultura). En la época de Goethe eso se reflejaba en la dicotomía clásica de «Sturm und Drang» e «Ilustración». El ejemplo del matrimonio muestra claramente que no es posible una reconciliación pacificadora entre estas fuerzas, que no puede existir una vida verdaderamente lograda, verdaderamente autodeterminada bajo las premisas del proyecto burgués de existencia. La promesa burguesa de libertad es por fuerza engañosa, deformadora, fatal:

> Pues lo que cien veces silencia el poeta se infiere con bastante facilidad del acontecer general: que, según las leyes morales, la pasión pierde todo su derecho y su dicha cuando busca el pacto con la desahogada, asegurada vida burguesa.[118]

Es decir, no hay ningún verdadero matrimonio bajo el régimen de vida burgués, ninguna vida acertada en la vida falsa. El matrimonio burgués conduce, precisamente como matrimonio estable, a una situación deplorable y sin solución de «permanencia culpable-inocente en la esfera del destino», donde esa estabilidad, según Goethe y Benjamin, no puede ser sino aparente, y donde toda forma de estancamiento es una forma oculta del desmoronamiento que las fuerzas míticas, desatadas en toda su violencia destructiva, provocan hasta disolver el lazo inicialmente elegido.

LA REPÚBLICA PARTIDA

En el año 1922, aquello era, para cualquiera que entonces supiera leer, mucho más que un análisis y un desciframiento geniales del contenido filosófico de la novela goethiana. Si se tiene la franqueza de reconocer que Benjamin empleaba la institución del matrimonio (como supuesto cimiento o célula de toda sociedad burguesa) como ejemplo del estado de la democracia burguesa, o sea, de la República de Weimar, también se reconocerá que Benjamin puso por escrito su veredicto profético-filosófico sobre el previsible destino de esta república. También esta república, de persistir en sus irresueltas vacilaciones entre pagar las reparaciones y negarse a pagarlas, en la típicamente weimariana «permanencia inocente-culpable en la esfera del destino», acabaría por recaer en la esfera de las formas de pensar míticas, para finalmente ser destruida por ellas.

EL SALTO REDENTOR

¿Es este proceso realmente inexorable? ¿De verdad no existe ninguna salida de las alternativas fijas que se presentan, ninguna posibilidad liberadora de extirpar la culpa, de dar un salto a la libertad, a un «matrimonio» feliz? Sí la hay, según Benjamin. Y la encontramos por lo menos sutilmente aludida en la novela de Goethe, más exactamente en el cuento de los «extraños vecinitos», inserto en medio y, en apariencia, sin conexión alguna con el argumento principal. El matrimonio de estos «vecinitos» es, en la novela, el único que en verdad no se funda, según la lectura de Benjamin, en una *elección* en el sentido convencional, sino, por el contrario, en una *decisión* en el sentido existencial. Y, además, en una decisión tomada en un estado excepcional de gran penuria.

En la suprema aflicción que causa el poder de la convención burguesa, la parte femenina de los extraños vecinitos decide saltar de la barca a unas aguas supuestamente letales, y es salvada por el joven que también se deseaba la muerte y finalmente decide ser su prometido. Benjamin exhibe en estos fragmentos —posiblemente apuntando de forma directa y premeditada a Jaspers como lector ideal de este trabajo de solicitud— todo el repertorio de la retórica existencial de la situación extrema como condición de posibilidad del verdadero encuentro con uno mismo:

> Y, sin embargo, en este cuento impera la luz clara. Todo está nítidamente delineado, llevado hasta el extremo desde el principio mismo. Este es el día de la decisión, que brilla en el Hades crepuscular de la novela […]. Como estos seres [los extraños vecinitos] se atreven a todo, no por mor de una libertad mal entendida, entre ellos no habrá ninguna víctima, sino una decisión. […]. El quimérico afán de libertad es lo que engendra el destino de los personajes de la novela. Los enamorados del cuento están más allá de ambos, y su valerosa resolución basta para quebrar un destino que pretendía cernirse sobre ellos, así como para adivinar una libertad que quería arrastrarlos a la nada de la elección.[119]

«Valor», «el día de la decisión», «el quimérico afán de libertad», «quebrar el destino», «la nada de la elección»… Tales son los hitos en el camino que Benjamin encuentra en la obra de Goethe para salir de la inevitable miseria de su época. Heidegger no habría vacilado en suscribir sin reservas este pasaje en 1922. Y Jaspers lo habría considerado, si no se le ofrecía otro candidato a la recién creada comunidad de combate, un tercero en la alianza, de gran poder y magia. Es decir: se habría tomado un día para leer el texto de Benjamin. Y una hora para dejarlo hablar delante de él.

LA TRASCENDENCIA SALVADORA

De todas formas, a pesar de la aproximación conceptual que Benjamin buscaba de manera consciente al salto existencial hacia la verdadera libertad, hay una diferencia esencial entre los distintos filósofos. El salto de Heidegger supone una decidida renuncia a toda forma de más allá, de toda trascendencia y, por ende, de toda religión. La existencia finita solo puede conseguir liberarse de los armazones de la existencia falsa (burguesa) y de las bases falsas (aristotélico-cartesianas) del sujeto moderno por sí misma. «La filosofía —sostiene con rotundidad Heidegger en 1922— es fundamentalmente atea.» El autoesclarecimiento de la propia facticidad debe alcanzarse con la plena conciencia de la propia finitud: Heidegger habla de «la inminencia de la muerte». No tiene que buscar, en el marco de la propia aflicción, ninguna vía hacia una esfera más allá de esa finitud. Benjamin, en cambio, interpreta el salto de los queridos vecinitos (en plena consonancia con el rey pensador del salto existencialista, Søren Kierkegaard) del modo más explícito como salto a la fe en Dios, a la fe en

la posibilidad de una redención de las alternativas, en sí falsas, que condicionan y destruyen toda existencia limitada al más acá.

> Goethe lo expresó en su relato, pues la perspectiva de la disposición a morir juntos brinda, por voluntad divina, la nueva vida a los enamorados, una vida sobre la cual los antiguos derechos pierden enteramente su vigor. Aquí nos muestra la vida de ambos salvada justamente en el sentido en que el matrimonio se la preserva a los piadosos: en esa pareja representó Goethe el poder del verdadero amor, que se prohibió expresar en forma religiosa.[120]

Sí, para Benjamin, toda decisión que merezca ese nombre remite en esta obra a una esfera del más allá, de lo trascendente, «porque la elección es natural, quizá incluso apropiada para los elementos, mientras que la decisión es trascendente».[121] En la decisión siempre hay más en juego de lo que el hombre quiere y puede. Y, teniendo en cuenta la situación filosófica del año 1922, esto podría aplicarse con facilidad a la «teología política» de Benjamin. Él veía la República de Weimar en medio del mismo torbellino infernal en que Goethe colocaba a los matrimonios de su novela. La salvación —la verdadera redención de la gran maraña— no puede venir de ninguna elección. En vez de acudir de manera sistemática, y cada vez más desesperanzada, a las urnas, se requiere valor para dar el salto cuasi religioso a un nuevo sistema, para decidirse por una nueva y radical forma de convivencia mesiánicamente redimida.

En el terreno puramente privado, lo de Jula Cohn no iba bien. Ella no había dado el salto por Benjamin. En esa época, a él le faltaban la fuerza y el dinero necesarios para liberarse del armazón burgués de la tan ambicionada carrera académica. Y Benjamin no habría sabido precisar qué forma de gobierno podía adoptar la República de Weimar para rescatarlo de una vez por todas del torbellino. Heidegger tampoco habría sabido hacerlo. En esa situación, la firme voluntad de Cassirer de perseverar en su ejemplar, y quizá también apasionado, matrimonio burgués con Toni Cassirer, mostraba una nota política propia bien diferente: no había lugar para turbulentas aventuras revolucionarias o guerracivilistas, y menos aún en épocas de máxima peligrosidad o crisis. Eso solo conseguiría agravar la situación.

¿Y Wittgenstein? Como hemos visto, ya se había atrevido, siguiendo las huellas de Kierkegaard y Tolstói, a dar su propio salto a una nueva vida y afrontar las consecuencias de esa decisión.

«Oremos.» El maestro extrae con devoción su reloj de bolsillo y deja a un lado el bastón. Junta las manos, cierra los ojos y, con voz profunda, recita en el aula ante sus cuarenta alumnos los versos de todas las mañanas:

Ven, Espíritu Santo y extiende
sobre nosotros tu graciosa luz
para que sigamos caminando
y conozcamos siempre nuestro deber.
Para que conservemos lo aprendido
y no nos apartemos del bien.[122]

El ritual era sagrado para él. Una vez tras otra durante aquella semana, Wittgenstein relató casos «en los que la lucha por sus convicciones religiosas ponía a los hombres en una situación en extremo peligrosa».[123] Luego le empezaban a brillar los ojos de entusiasmo, y tímidamente los ocultaba con las manos, dejándose profundas marcas con las uñas en la frente. Todos los niños sabían que su maestro no era como los demás de la escuela. El día anterior le había dado a un alumno con su cuaderno en la cabeza tantas veces que el cuaderno se había deshecho y las hojas habían caído al suelo. La falta que el niño había cometido había sido responder a Wittgenstein cuando le preguntó dónde había nacido Jesús: en Jerusalén.[124]

Cada día, Wittgenstein afrontaba la tarea de conservar lo que había aprendido en el ámbito de la filosofía y lo que había elegido en el ámbito de la religión sin apartarse del bien y sin perder el autodominio ni, en general, los posibles sentidos que le daba a la vida.

> Debería haber hecho algo positivo con mi vida y convertirme en una estrella. En lugar de eso, permanecí atrapado en esta tierra, y ahora me voy anulando paso a paso. Mi vida ya no tiene sentido, y no es más que una sucesión de episodios baladíes. La gente que tengo alrededor no se da cuenta de esto ni lo entiende; pero sé que me falta algo fundamental.[125]

Eso escribió en enero de 1921 a su amigo Paul Engelmann desde su primer puesto de maestro de escuela en Trattenbach, una aldea de montaña. En noviembre de 1922 ya había cambiado de plaza en dos ocasiones, y esperaba (o eso decía) encontrar en la escuela de otro pueblo, Puchberg, unas condiciones acaso más soportables.

La duda sobre el sentido y, en especial, sobre la vida que valía la pena vivir, la extendía cada vez más a sus semejantes, incluso a sus amigos. «Tengo que confesarte que, para mi desgracia, el número de personas con las que puedo hablar se reduce cada vez más», confesó a Engelmann en agosto de 1922. En esta etapa de su vida, el criterio esencial era para Wittgenstein la firme adhesión a la fe católica: Wittgenstein temía no poder hacerse entender a quien careciera de ella (como, por supuesto, Bertrand Russell, autor del posterior *best seller* mundial *Por qué no soy cristiano*).[126] Por esa razón, la amistad con Russell sufrió una importante crisis. Aquella tremenda desconfianza hacia todo lo humano, de cuyo aumento informó Wittgenstein a su amigo y protector cuando inició su actividad docente en Trattenbach, acabó por afectar, tal como apuntábamos, también a su círculo de amigos íntimos: «Es verdad que, en todas partes, los seres humanos no suelen tener mucho valor; pero aquí son, más que en otros sitios, unos inútiles e irresponsables […]. Trattenbach es un lugar particularmente anodino de Austria, y los austriacos han descendido sin límite desde la guerra».[127] En sus primeros años de docencia, Wittgenstein entró en una dinámica misantrópica en la que el odio a sí mismo y el odio a quienes lo rodeaban se reforzaban mutuamente.

TRES CUARTOS DE ENTENDIMIENTO

Cuando, en el otoño de 1922, solicitó el traslado a la aldea vecina de Haßbach, también en ella permaneció solo unas semanas, pues sus habitantes no le parecían «en absoluto personas, sino asquerosas larvas». Solo con el traslado a Puchberg, en el sur de Austria, en noviembre de 1922 notó un ligero cambio a mejor. No es que la gente allí fuera más agradable que en otros sitios. También en Puchberg se sentía rodeado de seres que, en el mejor de los casos, «tienen tres cuartos de persona y un cuarto de

animal». Pero, en aquel mes, Wittgenstein sometió su capacidad pedagógica, hasta entonces puramente nominal, a un examen de «capacitación docente definitiva». En adelante tendría mayor libertad para diseñar su propio estilo de enseñanza. También consolidó su estatus en el círculo de sus colegas. Pero, sobre todo, parece que el relativo alivio que experimentó en la etapa de Puchberg tuvo que ver con actividades que lo devolvieron a su antigua vida. Y aunque la relación con Russell se había vuelto cada vez más problemática en el plano puramente personal, este procuró, tras regresar de China en agosto de 1921, duplicar sus esfuerzos por conseguir publicar la obra de Wittgenstein, tal como había prometido. Finalmente lo logró. El 15 de noviembre de 1922 llegó a Puchberg un ejemplar de la primera edición, en alemán e inglés, del tratado filosófico de Wittgenstein, y además con el título definitivo de *Tractatus logico-philosophicus*.

Wittgenstein se sintió muy satisfecho con aquella primera edición. Y celebró que su editorial, Kegan Paul, no le pagara (ni regalara) ni un chelín ni un penique por la publicación. Seguía esperando a la primera alma que entendiese su tratado. Por lo menos había aparecido sin erratas, y no mal traducida, en Inglaterra. La obra por fin formaba parte de este mundo accesible a todos, era un hecho público, visible: un «caso». Y cabía la posibilidad de que un día alguna persona comprendiera la verdadera finalidad terapéutica del tratado, todo él éticamente motivado.

LA TERAPIA

La finalidad de la obra era, en pocas palabras, «ver correctamente el mundo» para también poder vivir, desde una perspectiva clara y diáfana, fundada en el trazado de un límite inequívoco entre lo que se puede y lo que no se puede decir con sentido, de una manera igualmente esclarecida. Este planteamiento era lo que había hecho que Wittgenstein aprobara la propuesta del título (que fue una sugerencia de G. E. Moore) de *Tractatus logico-philosophicus*. Sin duda, ese título evoca una obra de Baruch Spinoza, el *Tractatus theologico-politicus*, un libro escrito en el siglo XVII con el objetivo explícito de liberar a sus lectores de falsas suposiciones,

basadas en falsas ideas y, por ende, en errores conceptuales, sobre la naturaleza del espíritu humano. Sobre todo, en lo tocante a su relación con revelaciones divinas, que este presentaba como verdades fundamentales relativas a la ética y la política. Filosofar era ya para Spinoza, ante todo, evidenciar las confusiones y los falsos supuestos imperantes con los medios de un análisis lógico-clarificador a fin de que el hombre fuese capaz de «ver correctamente» el mundo del que formaba parte. También el programa de Spinoza era en esencia destructivo o reformador, buscaba una liberación, por medio del lenguaje, de esas falsas suposiciones y confusiones que crea el lenguaje y que, aprendidas en la vida cotidiana, son capaces de deformar para siempre la visión de las cosas.

En lo que respecta a Wittgenstein, esas falsas suposiciones no eran solo, ni siquiera principalmente, las convicciones religiosas, sino ante todo los supuestos básicos de la visión clara que las modernas ciencias de la naturaleza creían tener del mundo. Precisamente esa visión del mundo resultaba (sin vislumbrarlo sus defensores y, sobre todo, sin querer admitirlo) en extremo primitiva y, según Wittgenstein, presa de convicciones demostrablemente infundadas que al final quedaban por detrás de toda forma de fe religiosa clarificada. Precisamente la modernidad ilustrada por la ciencia, con su creencia fundamental en el efecto invariable de unas leyes naturales necesarias que debían explicar a través de la relación de causa y efecto todo cuanto acontece, aconteció y acontecerá en el mundo y, por lo tanto, tendrían valor predictivo, descansaba sobre una permanente ilusión conceptual. Esta era el resultado de no separar de forma tajante el concepto de «necesidad lógica» del de «necesidad de las leyes naturales».

Si se compara con las problemáticas que aquellos mismos años ocupaban a Heidegger, Cassirer y Benjamin, podría decirse que la de Wittgenstein en cuanto que filósofo era diferente de una mostración esclarecedora de la relación entre «culpa» y «destino», «libertad» y «necesidad», «creer» y «saber», «existencia» y «esencia» como conceptos rectores de toda vida verdaderamente responsable. La problemática de Wittgenstein quedaba expuesta con toda la claridad deseable en su primer libro impreso, el que por fin tenía en sus manos:

6.36311 Que el sol salga mañana es una hipótesis: no *sabemos* si mañana saldrá.

6.37 No existe la necesidad de que una cosa deba acontecer porque otra haya acontecido. Solo hay una necesidad *lógica*.

6.371 En la base de toda la moderna concepción del mundo está la ilusión de que las llamadas leyes naturales son la explicación de los fenómenos naturales.

6.372 Así, ellos confían en las leyes naturales como en algo inviolable, lo mismo que los antiguos confiaban en Dios y en el destino.

Y ambos tienen razón y no la tienen; pero los antiguos eran aún más claros, en cuanto que reconocían un límite preciso, mientras que el sistema moderno quiere aparentar que *todo* está explicado.

No obstante, la verdad es que nada estaba explicado, y mucho menos la pregunta de por qué existe este mundo con sus patrones, que creemos que podemos describir. Y eso nunca se podrá explicar, porque toda explicación tendría que recurrir a algo *fuera* de este mundo, y por fuerza nos haría decir cosas sin sentido. Precisamente este paso explicativo colocaba a un hombre verdaderamente religioso, tal como Wittgenstein lo concebía y él mismo se consideraba, muy por delante de todo hombre moderno creyente en la ciencia.

Esto no significa que no se pueda adivinar un centro del sentido más allá de los límites de lo expresable, sino solo que eso que se cree adivinar con toda certeza y seguridad más allá de esos límites no puede proporcionar fundamentaciones o explicaciones relativas a este mundo, sean estas de naturaleza objetiva o ética.

6.41 El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese, no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así […].

DE ARRIBA ABAJO

Todo esto se podía reconocer en las proposiciones que, según los criterios de Wittgenstein, carecían por completo de sentido. Pero precisamente en esto consistía el verdadero y genial quid de su programa de desaprendizaje

conceptual. ¿Cómo podría aclararse una confusión creada por el lenguaje si no era con los propios medios del lenguaje?

Al final solo quedaba deshacerse de esa clarificadora escalera de proposiciones, por la que había que ascender con mucho esfuerzo a lo largo del *Tractatus*.

Pero, ¿qué hacer a esa nueva altura alcanzada, una vez que se quita la escalera? ¿Tiene debajo el hombre un suelo donde caer? La verdad es que solo le queda una cosa: ¡la decisión de saltar! ¡De saltar a la fe! ¡De saltar a una existencia verdaderamente ética! ¡De saltar a la libertad! ¡Y, además, de dar ese salto con la plena conciencia de la fundamental ausencia de algo donde sostenerse, de un suelo firme! Un salto a la nada, si «algo» significa un hecho intramundano, un suelo o un *factum*. Solo el auténtico salto sin suelo supone auténtica fe, pues solo ella se abstiene desde el principio de toda expectativa fundada de una recompensa experimentable de justicia, salvación, inmortalidad o cualquier otra consecuencia de las que clásicamente promete la religión. También esto se encuentra ya, palabra por palabra, en el *Tractatus*:

> 6.422 El primer pensamiento que surge cuando se propone una ley ética de la forma «tú debes…», es: ¿y qué si no lo hago? Pero está claro que la ética no se refiere al castigo o al premio en el sentido corriente de los términos. Así pues, la cuestión acerca de las *consecuencias* de una acción debe ser irrelevante. Al menos estas consecuencias no pueden ser acontecimientos. Pues debe haber algo justo en la formulación de la cuestión. Cierto que ha de haber una especie de premio y de castigo ético, pero estos deben encontrarse en la acción misma […].

El valor de la decisión por una vida libre se justifica en la experiencia de las acciones que se realicen en esa vida (que no pueden entenderse desde el exterior como una consecuencia suya). Y siempre como salto a esta vida concreta y no otra, ni siquiera otra posterior o eterna:

> 6.4312 La inmortalidad temporal del alma humana, esto es, su eterno sobrevivir después de la muerte, no solo no está en modo alguno garantizada, sino que tal suposición no nos proporciona en principio lo que merced a ella se ha deseado conseguir. ¿Acaso se resuelve un enigma por el hecho de que yo sobreviva eternamente? Y esta vida eterna, ¿no es tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está *fuera* del espacio y del tiempo.

Resulta interesante que esa decisión de dar el salto a la fe o, en sentido más amplio, el salto a una existencia verdaderamente ética al que sobre todo

Heidegger, Benjamin y Wittgenstein incitan con máxima fuerza retórica y rigor conceptual a sus lectores en el año 1922, no busca para ella otra garantía ni otra razón que la realización de la vida misma. Y quien se haga con seriedad la pregunta de por qué debe decidirse por esa vida (¿es, por ejemplo, más fácil, agradable, cómoda, libre de preocupaciones?) solo demostrará no haber comprendido lo esencial de ese salto. Sí, demostrará no haber entendido nada. Ni sobre sí mismo, ni sobre el mundo. Así lo veía Wittgenstein… y no solo él.

La motivación y la expectativa aclaradas por Wittgenstein también aclaraban aquella diferencia radical entre «elección» y «decisión» que Benjamin, Heidegger y Cassirer ya establecían en sus escritos del mismo periodo: una elección busca su justificación en las consecuencias previsibles. Una decisión, no. Una elección se halla siempre, en este sentido, condicionada. Una decisión, no: por eso es realmente libre. Una elección se entrelaza con lo mítico, pero una decisión escapa y libera (en el caso ideal) de la lógica racional, que supuestamente rige la existencia, de causa y efecto, destino y necesidad, culpa y expiación. Y esto es lo que le otorga su santidad. Tal era la teoría filosófico-pedagógica, o teología, de la liberación de Ludwig Wittgenstein en los años veinte.

Sin embargo, había algo que Wittgenstein, plenamente consciente del salto que había dado a su nueva vida como maestro de escuela en 1919, no podía negar: el posible sentido de esa existencia no se le mostraba en la práctica diaria. En cualquier caso, no lo llenaba, sino que lo sumía durante días y semanas en ese mismo vacío sordo del que esperaba poder escapar y librarse gracias a su decisión. Incluso en Puchberg estaba más que preocupado: estaba sencillamente harto de «ello». Sus cartas de aquel periodo hablaban con monotonía de la imposibilidad claramente percibida de sustraerse a las fuerzas oscuras de su carácter y su naturaleza. Lo arrastran sin cesar con todo su poder a los estratos más profundos y tenebrosos de su ser.

De buena fe procuraba mantener el contacto social: comía con sus colegas en la fonda, y hasta encontró en Rudolf Koder a una persona que satisfacía sus exigencias musicales y con el que pronto interpretaría cada tarde dúos para piano y clarinete de Brahms y Mozart. Pero tanto él como todos los que lo rodeaban acababan notándolo: entre él y el resto del mundo se interponía aquel cristal invisible, y por eso mismo intraspasable, del que

hablaba con tanta franqueza a su hermana Hermine. La triste sensación de soledad de Wittgenstein se prolongó también durante el invierno y la primavera del año 1923.

La publicación de su libro no cambió nada. Al contrario: no hizo sino intensificar su sensación de permanente y fatal aislamiento. ¿Qué otra cosa podía mostrarle el vistazo diario y repetido a esa obra en su austero aposento de escasos muebles sino la simple y llana verdad de que la posibilidad de liberarse de su pesadumbre filosofando tenía y tendría en adelante unos límites claros y fijos? ¿De qué le servía ya «ver correctamente» este mundo cuando no había nadie en leguas a la redonda con quien querer compartirlo?

V

Tú
1923-1925

Wittgenstein huye, Cassirer se cura, Heidegger se torna demoniaco y Benjamin poroso

EL IDIOTA

Durante su estancia en Puchberg, Wittgenstein no encontró en ningún momento la esperada paz interior, por no hablar de la alegría de vivir. En la angosta comunidad escolar y rural era un marginado sobre el que circulaban las leyendas más extrañas. Del santo al idiota del pueblo solo media un paso. Para unos era el «barón» o el «rico barón», mientras que otros contaban que «ha renunciado voluntariamente a toda su riqueza». Y un tercer grupo aseguraba que Wittgenstein había sufrido una herida en la cabeza durante la guerra, donde participó como oficial, e incluso que «todavía tiene la bala dentro de la cabeza y le produce gran dolor».[128] Nada de eso era totalmente cierto… ni del todo falso. Pero, en cualquier caso, se hace difícil vivir entre tanto chismorreo. En consonancia con la vida de monje que en el fondo había querido hacer, Wittgenstein habitaba un pobre aposento mal acondicionado con solo una cama, una silla y una mesa. Ponía todo su empeño en que su hogar careciese de comodidades y, en general, de los llamados avances de la civilización moderna. Hasta su vestimenta, que en esa etapa se componía de una chaqueta de cuero, unos pantalones también de cuero con polainas y pesadas botas de montaña, se adecuaba perfectamente a aquel deseo. Nunca se adaptó a las condiciones climáticas reinantes ni se vistió en consonancia, cosa que no causaba buena impresión entre sus colegas. Él refunfuñaba. Los demás hablaban a sus espaldas.

En las cada vez más frecuentes noches de insomnio, en las que contemplaba desde la ventana de su cuarto el firmamento de Puchberg, Wittgenstein recordaba las contadas ocasiones en que se había sentido feliz. Sus recuerdos lo llevaban a los años estudiantiles de preguerra en

Inglaterra. Allí no solo tenía verdaderos amigos intelectuales, sino que además había encontrado en uno de ellos, David Pinsent, el amor de su vida. A la memoria de aquel amigo, que murió en un vuelo de prueba durante la guerra, dedicó Wittgenstein su *Tractatus*. Con Pinsent había recorrido a lomos de un poni tierras de Islandia, y en Noruega se habían alojado juntos en una solitaria cabaña. Con él había encontrado un posible sentido a la vida.

Ya en verano de 1920, Wittgenstein hablaba de su continua tristeza por el amor perdido: «Ya no estoy en condiciones de hacer nuevos amigos, y los antiguos los pierdo. Esto es terriblemente triste. Casi cada día pienso en el pobre David Pinsent […]. Él se ha llevado consigo la mitad de mi vida. La otra mitad se irá al diablo».[129] Tres años después, la amistad con Russell estaba punto de marchitarse, como ambos se vieron obligados a reconocer tras su último y desafortunado encuentro en Innsbruck el verano anterior. La separación de Russell y la legalización de la larga y «salvaje» relación de este con Dora Black poco antes de nacer su hijo habían herido la sensibilidad moral de Wittgenstein, mientras que Russell cada vez entendía y soportaba menos el piadoso misticismo de su genial alumno.

IT'S COMPLICATED

Wittgenstein se percató de que se arriesgaba a perder las últimas relaciones personales de su vida. Y, a pesar de la firmeza con que había decidido tomar aquel nuevo y radical camino, le dolía esa posibilidad. El temor a esta pérdida hacía aún más complicados y susceptibles sus intercambios epistolares, como demuestra la siguiente carta que escribió a John Maynard Keynes en primavera de 1923:

> Querido Keynes:
>
> Muchas gracias por enviarme su *Reconstruction in Europe*. De todas formas, habría preferido recibir unas líneas personales suyas en las que me dijera cómo le van las cosas, etc. ¿O es que está demasiado ocupado para escribir cartas? No lo creo. ¿Ve alguna vez a Johnson? Si lo ve, transmítale mis saludos más cordiales. Me gustaría mucho tener noticias de él (*no* lo que tenga que decir sobre mi libro, sino lo que tenga que decir de él mismo).
>
> Así que, si usted decide rebajarse, escríbame.
>
> Sinceramente suyo,
>
> LUDWIG WITTGENSTEIN[130]

Su tono no invitaba a una respuesta precisamente… A eso se unía que Keynes tenía en aquel entonces muchísimas cosas que hacer. Haciendo de Casandra del gran desastre que amenazaba al mundo en los años de la posguerra, había llegado a ser el economista más influyente del planeta. Tal como había advertido siendo miembro de la delegación británica en el Tratado de Versalles, y había predicho en 1919 en su libro *Las consecuencias económicas de la paz*, la hiperinflación estaba dejando a Alemania y Austria al borde de la quiebra política. El destino del continente volvía a estar en juego. Nuevas tensiones bélicas entre Francia y Alemania se dibujaban en el horizonte. Y la revolucionaria Unión Soviética del ya consumido Lenin se hundía en una guerra civil cuyas consecuencias eran imprevisibles. Keynes, que asesoraba al Gobierno inglés, manifestaba sus opiniones desde una posición influyente y, al mismo tiempo, enseñaba economía en el King's College de Cambridge. Mientras Wittgenstein enseñaba aritmética a sus alumnos de Puchberg, Keynes tomaba asiento como asesor en los despachos de los poderosos para ilustrarlos sobre las dinámicas económicas que estos desatendían. Wittgenstein luchaba diariamente por conservar la cordura y Keynes por asentar el continente sobre una nueva base económica. Wittgenstein interpretaba con Rudolf Koder a Mozart en la habitación posterior de su vivienda de Puchberg. Keynes razonaba los fines de semana entre fresas y Pim's con sus viejos amigos, educados en Cambridge, del círculo de Bloomsbury (entre ellos, Virginia Woolf, su marido Leonard, el escritor Edward Morgan Forster y Lytton Strachey) sobre la posible hechura de este y otros mundos empíricos.

El callejón sin salida existencial de Wittgenstein se volvió cada vez más estrecho en la primavera de 1923. No quería perder para siempre sus últimas y valiosas relaciones, así que algo tenía que hacer para remediarlo. ¿No seguía allí aquel joven matemático tan extraordinario y despierto que de manera tan ejemplar había traducido su *Tractatus* del alemán al inglés y para el que Charles Kay Ogden, editor de la serie en que apareció el libro de Wittgenstein, no tenía más que elogios? ¿Cómo se llamaba?

> Querido señor Ramsey:
>
> Hace poco recibí del señor Ogden una carta en la que me decía que es posible que usted venga en los próximos meses a Viena. Usted, que con tanta maestría ha traducido el *Tractatus* al inglés, sin duda podrá traducir una carta, y por eso le escribo el resto de la presente en alemán […].[131]

El resto escrito en alemán de esta carta de la primavera de 1923 no se conserva, pero es evidente que en ella invitaba a Ramsey a visitarle, si tenía ocasión, a Puchberg am Schneeberg. Para Frank Ramsey, un joven de veinte años recién cumplidos hijo de la mejor familia de universitarios de Cambridge, aquella era la oportunidad de su vida. Podría comentar con el filósofo de tú a tú el *Tractatus*, aquella obra que pocas semanas después de su publicación ya había cautivado y turbado a la joven élite intelectual de su universidad. El encuentro tuvo lugar en septiembre de 1923. Ramsey viajó a Puchberg y durante dos semanas largas se pasó cuatro o cinco horas al día comentando sin interrupción con Wittgenstein, después de concluir este sus clases, proposición tras proposición del *Tractatus*. Lo que esperaba Ramsey era fácil de comprender. Mucho menos clara podía parecer la motivación de Wittgenstein. Ramsey contó a su madre lo acontecido en la visita:

> Es terrible cuando dice «¿Está claro?», y yo digo «No», y él dice «¡Maldita sea, es horrible volver a empezar!». A veces dice que yo no entiendo nada y que tendríamos que dejarlo. A menudo olvida el significado de lo que él mismo ha escrito, a los cinco minutos lo recuerda y más tarde vuelve a olvidarlo. Algunas de sus proposiciones son intencionadamente ambiguas, pues encierran un significado patente y otro oculto en el que igualmente cree.

Pocos días después, Ramsey escribió a Ogden, el editor del *Tractatus*, una tarjeta postal de un tenor casi opuesto:

> L. W. me explica cada día su libro entre las dos y las siete de la tarde. Es sumamente claro; parece disfrutar con la dinámica y nos detenemos en una página cada hora […]. Se atiene completamente al tema, aunque su mente, como él dice, ya no es tan ágil y nunca más podrá volver a escribir un libro […]. Es muy pobre y lleva una vida triste con un solo amigo: la mayoría de sus colegas piensan que está un poco loco.[132]

Ramsey, un joven algo grueso, pálido, con cara redonda y gafas de montura de níquel, hablaba con despreocupación, se mostraba curioso y tenía, a ojos de Wittgenstein, una capacidad intelectual admirable y manifiesta, porque había sido el primer lector del *Tractatus* que había conseguido entenderlo. Una oportunidad y una experiencia únicas también para Wittgenstein, cuyo potencial se le habría manifestado plenamente durante esas dos semanas de septiembre de 1923. Por fin se iniciaba la recepción de su obra en los

círculos filosóficos, sobre todo los de orientación formal y logicista, si bien, como Wittgenstein comprobaría, de una manera del todo descaminada.

Nada menos que el editor de Wittgenstein, el literato, lingüista y filósofo C. K. Ogden, publicó en primavera de 1923 un libro titulado *El significado del significado*, que tendría gran resonancia. Un libro que, recogiendo ideas nucleares de Wittgenstein, trataba de explicar los fundamentos del significado lingüístico. Orgulloso de su obra, Ogden envió el libro a Puchberg en febrero de 1923, para semanas después, en marzo, recibir la siguiente contestación de Wittgenstein:

> […] Acabo de leer su libro, y tengo que decirle con toda franqueza que, en mi opinión, no ha entendido usted correctamente los verdaderos problemas en los que, por ejemplo, he trabajado (con independencia de que mi solución a ellos sea o no correcta).[133]

La propuesta de solución de Ogden (aún hoy un popular filósofo del lenguaje), que intenta resolver el enigma del significado lingüístico mediante la categoría de la causalidad y la referencia consciente del hablante al objeto designado, andaba para Wittgenstein, ya en su mismo planteamiento, demasiado extraviada para aspirar a ser una respuesta relevante. ¿No había demostrado Wittgenstein con toda claridad que sobre la relación entre la estructura lógica de las proposiciones y la construcción lógica del mundo (fundamento del significado) no cabía decir nada, ni siquiera indagar, con sentido, sino sencillamente aceptarla como algo con lo que sin más hay que contar y ante lo que acaso asombrarse?

> 4.12 La proposición puede representar toda la realidad, pero no puede representar lo que debe tener de común con la realidad para poder representarla: la forma lógica.
>
> Para poder representar la forma lógica, tendríamos que poder colocarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo.

> 4.121 La proposición no puede representar la forma lógica; esta se refleja en la proposición.
>
> Lo que en el lenguaje se refleja, el lenguaje no puede representarlo. Lo que en el lenguaje *se* expresa, *nosotros* no podemos expresarlo mediante el lenguaje.

No obstante, justamente esto último era lo que Ogden había intentado hacer en su teoría causal del significado. Pretendía expresar por medio del lenguaje lo que se expresa en el lenguaje. Y, además, según la convicción de Wittgenstein, en ningún caso era posible emplear la causalidad o

cualesquiera leyes causales como categorías capaces de proporcionar una explicación última de nuestra referencia al mundo.

> 6.36 Si hubiese una ley de causalidad, podría enunciarse así: «Hay leyes naturales».
> Pero tal cosa no puede decirse: se muestra.

Con similar disgusto tuvo que oír Wittgenstein en agosto de 1923, durante sus vacaciones en Viena, que su *Tractatus* empezaba a alimentar seminarios y grupos de discusión (más tarde conocidos como el «Círculo de Viena») también en la universidad de esta ciudad. El grupo de Viena deseaba rescatar y salvar la sociedad promoviendo una concepción del mundo rigurosamente científica. Pero eso no coincidía precisamente con el pensamiento de Wittgenstein, que veía en la concepción puramente científica del mundo otra corriente equivocada de su época, al basar su supuesta claridad e ilustración libre de valores en malentendidos de lo más pertinaces.

Debió de ser muy doloroso para su espíritu tener que repasar una vez más proposición tras proposición de aquel maldito libro, pues algo quedaba por aclarar. De todos modos, el problema que verdaderamente atormentaba a Wittgenstein en el año 1923 no era el de ser incomprendido como filósofo tanto en el presente como en el futuro, sino su aislamiento cada vez mayor, su soledad y su falta de amigos. En semejante situación, es probable que viese en la visita de Ramsey a Puchberg sobre todo una oportunidad para sondear si podía convenirle un regreso a Inglaterra y para valorar el precio, tal vez excesivo, de una reintegración en la vida académica de aquel país. En cualquier caso, Frank Ramsey, aquel niño prodigio tan apreciado y amparado por las figuras más distinguidas de Cambridge (Moore, Russell, Keynes) hizo a partir de octubre de 1923 las funciones de emisario inglés. Su primera misión consistió en averiguar si Wittgenstein, el antiguo estudiante de Cambridge y autor del *Tractatus*, podía obtener un título académico. «Aún no he visto a Keynes para preguntarle por su titulación», le comunicó Ramsey casi telegráficamente en octubre de 1923. Pero, un mes más tarde, ya tenía información clara y concreta.

> Querido Wittgenstein:
> Gracias por su carta. Tengo buenas noticias para usted. Si desea hacer una visita a Inglaterra, hay 50 £ (=16.000.000 coronas) a su disposición para los gastos. Venga usted, por favor […]. He

preguntado a Keynes por su título, y parece que la situación es la siguiente. Las regulaciones han cambiado, por lo que ya no es posible obtener un título de B.A. con seis trimestres y una tesis. En su lugar, puede obtener el doctorado con tres años y una tesis. En el caso de que usted pudiera permanecer un año más aquí, probablemente recibiría el permiso para contar los dos años anteriores y de esa manera obtener el doctorado.[134]

Las 50 libras puestas a disposición de Wittgenstein, equivalentes a 16 millones de coronas, procedían de Keynes, quien no deseaba que se supiera que él era el donante, y que, si temía que pudieran descubrirlo, inmediatamente rehusaría aportar esa suma. Wittgenstein siempre había dejado bien claro, también a Ramsey, que no quería recibir ningún tipo de limosna o asignación. Tampoco le interesaba especialmente un título oficial o cualquier otro documento que certificara su competencia filosófica, como bien sabía Keynes, quien, tras más de doce meses de silencio, se sentó a su escritorio para invitar a Inglaterra a su complicado amigo Wittgenstein. El intercambio epistolar entre ambos merece ser citado en casi toda su extensión:

29 de marzo de 1924

46 Gordon Square
Bloomsbury

Mi querido Wittgenstein:

Ha pasado todo un año y no he contestado a su carta. Estoy avergonzado por ello. Pero no fue por no pensar en usted ni por falta de deseos de renovar las muestras de amistad. La razón fue que quería tratar de comprender a fondo su libro antes de escribirle […]. Todavía no sé qué decir sobre su libro, excepto que estoy seguro de que es una obra de extraordinaria importancia y genio. Sea acertado o falso lo que en ella dice, domina todas las discusiones sesudas de Cambridge desde que usted la escribió.

Le he enviado en un paquete aparte ejemplares de los diversos libros que he escrito desde la guerra […]. Me gustaría mucho verle y volver a hablar con usted. ¿Hay alguna posibilidad de que haga una visita a Inglaterra?

Con todo mi afecto,

J. M. KEYNES

Haría cualquier cosa que estuviera en mi mano para facilitarle el trabajo.[135]

Sin embargo, esta vez Keynes no acertó, precisamente por querer mostrarse más cortés y cauteloso que de costumbre en su forma de expresarse. Además, su carta no tenía en consideración los verdaderos deseos de Wittgenstein. Este respondió así a Keynes en julio de 1924:

4 de julio de 1924

Mi querido Keynes:

Muchísimas gracias por enviarme sus libros y por su carta del 29 de marzo. He postergado durante tanto tiempo mi respuesta porque no podía decidirme a escribirle en inglés o en alemán. […] Ante todo, quiero agradecerle de nuevo los libros y su amable carta. Como estoy muy ocupado y mi cerebro es totalmente incapaz de absorber nada que tenga carácter científico, solo he leído parte de uno de los libros (*Las consecuencias económicas de la paz*). Me ha interesado mucho, aunque, desde luego, no entiendo prácticamente nada del tema. Me pregunta usted en su carta si puede hacer algo que me permita volver al trabajo científico. Pues no: no hay nada que se pueda hacer al respecto, porque yo mismo no siento ya ningún impulso interior hacia esa clase de ocupación. Todo lo que realmente tenía que decir ya lo he dicho, de modo que la fuente se ha secado. Esto puede sonar extraño, pero es así.

Me encantaría verle de nuevo, y sé que ha tenido usted la amabilidad de asegurarme el dinero para una estancia en Inglaterra […]. Pero cuando pienso que debería aprovechar su amabilidad, me asaltan diversas dudas: ¿qué voy a hacer en Inglaterra? ¿Iré solo para verle a usted y distraerme de todas las maneras posibles? Quiero decir: ¿debo ir solo para pasarlo bien? No es que crea en absoluto que no valga la pena pasarlo bien (si REALMENTE yo pudiera estar bien) o pasar una temporada agradable, si fuera en verdad una temporada MUY agradable.

Estar en la habitación y tomar el té con usted cada dos días, o cualquier otra cosa, no sería suficiente. A cambio de este pequeño placer, tendría la gran desventaja de ver esfumarse mis breves vacaciones como un fantasma […]. Por supuesto, estar en Cambridge con usted es mucho más agradable que estar solo en Viena. Pero en Viena puedo poner un poco en orden mis pensamientos, y aunque no merezca la pena ordenarlos, son mejores que la mera distracción. […]

Hace once años que no nos vemos. No sé si usted ha cambiado durante ese tiempo, pero yo sí he cambiado enormemente. Lamento decirle que no soy mejor que antes, pero soy diferente. Por lo tanto, si volviéramos a vernos, usted podría descubrir que el hombre que ha ido a verle no es realmente el que usted quería invitar. No hay ninguna duda de que, aunque pudiéramos comprendernos el uno al otro, un par de charlas no bastarían para ese fin, y de que el resultado de nuestro encuentro sería desengaño y disgusto por su parte y disgusto y desesperación por la mía. Si tuviera que hacer una tarea concreta en Inglaterra —aunque fuese barrer las calles o limpiar las botas de cualquiera—, iría con gran placer, y entonces lo agradable vendría con el tiempo por sí solo. […] Le saluda con afecto,

LUDWIG WITTGENSTEIN

P.D. Por favor, si lo ve, salude a Johnson de mi parte.[136]

De momento, Wittgenstein no tenía intención de volver a Cambridge. Pero en este intercambio se manifestaba ya aquella contradicción que, en los siguientes años hasta su efectivo regreso (y también mucho más adelante), hipotecaría las expectativas de ambas partes: Wittgenstein quería volver a ver a sus amigos, y el grupo de Cambridge, a su genio filosófico del siglo.

Para lograrlo, estaban dispuestos a hacer todo lo posible. Y también Wittgenstein mostró una asombrosa flexibilidad. Incluso se replanteó su retorno a la filosofía. Al fin y al cabo, eso era mejor que esperar en el cubículo de Puchberg a que su razón, allí aislada, lo abandonase definitivamente o lo traicionase sin piedad.

HOSPITALIDAD

Era una cuestión de honor que Cassirer guiase personalmente a su huésped llegado de Marburgo, donde acababa de ser nombrado profesor, por las salas de la Biblioteca Warburg. La tarde anterior, el 17 de diciembre de 1923, Heidegger había pronunciado una conferencia sobre las «Tareas y caminos de la investigación fenomenológica» a invitación de la Kant-Gesellschaft («Sociedad Kant») de Hamburgo, que presidía Cassirer. La contemplación de los raros tesoros que exhibían armarios y anaqueles era una buena excusa para ahondar en los temas de la conversación iniciada el día anterior. Naturalmente, Cassirer estaba de acuerdo con una tesis central de su invitado: no se pueden dejar las preguntas sobre los fundamentos de la relación del hombre con el mundo completamente en manos de ciencias empíricas como la psicología, la antropología o la biología. Al fin y al cabo, la forma conceptual del mito, por ejemplo, que es la manera culturalmente primaria de apertura al mundo, encierra categorías y supuestos radicalmente distintos de los propios de la visión científica del mundo.

Sin duda, reconocía Heidegger, tales «fenómenos primitivos» pueden ser de ayuda para evidenciar las deformaciones actuales de la autointerpretación de la existencia. Por otra parte, la concentración en la forma de pensar primitiva conlleva siempre el peligro de confundir lo primitivo con lo originario. ¿No descansa, bien pensado, el uso de los signos propio del mito en un mundo cerrado que tal uso no produce por sí mismo, sino que es más bien fruto de su particular interpretación? Y si así fuese, al describir un concepto verdaderamente originario del mundo, ¿no se trataría de caracterizar este concepto en el ámbito de la cotidianidad? ¿De hacerlo como una orientación básica que debería estar dada y abierta a la existencia por delante de toda forma simbólica? ¿No conoce también la

existencia primitiva una cotidianidad, igual que la moderna existencia científica?

«Cierto», respondió Cassirer cuando, concluida su guía por la biblioteca, ambos se detuvieron frente al armario con el título de «Símbolo», «solo que no antes ni independientemente de toda simbolización. ¿Cómo, si no, habría que pensar y explicar la orientación que rige y se muestra en la cotidianidad?» «Eso mismo me pregunto yo también»», repuso Heidegger con una sonrisa.

DE HAMBURGO A BELLEVUE

Así, o de forma muy parecida, pudo desarrollarse la primera discusión personal larga entre Heidegger y Cassirer en las salas de la Biblioteca Warburg de Hamburgo. En cualquier caso, este fue el contexto que Heidegger recordaría en su obra posterior *El ser y el tiempo* a propósito del encuentro de aquel invierno de 1923.[137]

También es muy probable que, durante la visita, Heidegger se informase sobre el fundador y director de la biblioteca: ¿Aby Warburg continúa vivo? Y si vive, ¿dónde y cómo?

Ni aun para una persona tan sociable como Cassirer debió de ser fácil resolver una situación como la que se planteó en ese momento. El fundador y director de la biblioteca, Aby Warburg, se encontraba desde hacía varios años en tratamiento psiquiátrico debido a una grave enfermedad nerviosa que venía padeciendo y que alcanzó su punto culminante en 1918. Desde la primavera de 1921 se hallaba internado en una institución suiza con sede en Kreuzlingen, a orillas del lago de Constanza. El sanatorio psiquiátrico, llamado Bellevue, era uno de los más famosos y avanzados del continente, y lo dirigía la familia de médicos Binswanger. Desde 1910 estaba al mando Ludwig Binswanger, el primogénito de Robert Binswanger y nieto de Ludwig Binswanger sénior, que fundó el sanatorio en 1857 en la zona que ocupaba un monasterio abandonado. Bellevue no era un lugar cerrado, sino una colonia en medio de un bosque formada por casas y apartamentos en los que los pacientes gozaban de gran libertad, recibían tratos dignos y contaban con espaciosas viviendas y cuidadores personales. También Aby

Warburg ocupaba una vivienda con dormitorio, despacho y baño propios, en parte debido a la gravedad de la esquizofrenia que padecía. La manía persecutoria y la conducta obsesivo-compulsiva eran sus principales trastornos, y se acompañaban de fases agudas con accesos de ira y violencia. Lo que más lo incapacitaba era el temor permanente de Warburg a ser envenenado, la sospecha de que le estaban alimentando con las vísceras de su mujer o sus hijos, o el miedo a que toda su familia fuera asesinada. Los brotes de Warburg comenzaron con la obsesión por lavarse y los actos repetitivos, casi siempre unidos a la manía de ordenar y despejar determinados sitios de su habitación. Compulsiones que ya habían comenzado a dominar su vida cotidiana antes de su autointernamiento en el año 1918.

Durante los años de su estancia en Kreuzlingen se alternaron episodios de completa pérdida del control con fases de máxima claridad y agilidad mental en los que Warburg se ponía al corriente (sobre todo, a través del permanente intercambio epistolar con el doctor Saxl) acerca de la situación de su biblioteca de investigación. La llegada de Ernst Cassirer a Hamburgo despertó entonces especial interés en él.

EXPERIMENTO CRUCIAL CON SERPIENTE

Warburg encarnaba el caso raro y clínicamente interesante de un enfermo mental que se veía invadido por ideas delirantes, compulsiones y temores obsesivos que desde hacía decenios habían ido dando forma al núcleo de su investigación científica. Según su teoría de la cultura, que se sustenta particularmente en la imagen y la representación, el afán del ser humano de dar expresión simbólica a sus más profundos temores existenciales —creándoles una figura definida y, de esa manera, haciéndolos manejables y expresables— es el verdadero origen de toda cultura y todo aprendizaje. El espíritu humano nunca conseguirá superar o negar completamente ese origen de la cultura en tal sentimiento de angustia existencial y subyugación a las fuerzas de la naturaleza (sean estas reales o imaginarias) ni aun con las obras más sublimes y abstractas, como las del arte o la ciencia. Ese origen estará siempre presente y activo.

En su opinión, precisamente en los símbolos o rituales de culto de los pueblos primitivos (o, como hoy diríamos, indígenas) y sus culturas puede percibirse de manera muy clara esa dinámica del temor dominante. Y, con ella, lo mucho que estos símbolos rectores se asemejan o concuerdan atravesando todas las fronteras continentales y temporales. Tal idea quedó demostrada de modo ejemplar en la conferencia sobre «El ritual de la serpiente en los indios pueblo de Norteamérica», que Warburg preparó por sugerencia de su médico, Ludwig Binswanger, durante su estancia en Kreuzlingen y finalmente pronunció el 21 de abril de 1923 ante los pacientes y el personal de la institución.

En ella, Warburg caracterizaba a la serpiente mítica (recordando a cada paso la caída bíblica) «como un símbolo internacional que responde a la pregunta: ¿De dónde viene la destrucción primordial, dolor y muerte del mundo?».[138]

Los temores, los demonios y las ideas obsesivas que, según Warburg, permanecían en el fondo de toda nuestra existencia cultural y condujeron en sus primeros estadios evolutivos a un régimen mágico-ritual, habían tomado posesión de su mente (eso pensaba Warburg en sus fases de claridad) y habían dado origen a su enfermedad. Ellos determinaban su forma de pensar y sentir y su entera vida cotidiana.

La pregunta que lo encaminaría hacia su curación podría ser la siguiente: ¿es posible liberarse de esas obsesiones con los medios de la reflexión y el análisis científico? ¿Estaría él, como individuo representativo de la humanidad como un todo, en condiciones de lograr un distanciamiento liberador de esos opresivos estadios primigenios de la conciencia simbólica caracterizados por la magia y el totemismo? ¿O en su caso esa regresión era por fuerza permanente?

EL TÚNEL Y LA LUZ

La conferencia sobre el ritual de la serpiente de 1923 marcó un punto de inflexión en la mitología privada de Warburg, ya que por primera vez desde hacía muchos años triunfaron en él los espíritus buenos, liberadores de la Ilustración y el análisis sobre las fuerzas mágico-míticas del miedo y la

obsesión. Cassirer fue uno de los pocos autores a los que Warburg permitió acceder al texto revisado de su conferencia. Era una prueba de confianza que reforzaba la convicción del doctor Saxl de que un encuentro personal de ambos estudiosos podría ser el último y decisivo paso hacia la curación de Warburg y permitirle su regreso a Hamburgo.

En primavera de 1924, Cassirer aprovechó la invitación a pronunciar una conferencia en Suiza para hacer una visita personal a su admirado colega y patrocinador Warburg en Bellevue.[139] El encuentro requería de una cuidadosa preparación y asistencia del personal. Tanto Saxl como la mujer de Warburg, Mary, habían viajado a Kreuzlingen días antes de la llegada de Cassirer para estar al lado del expectante y, en consecuencia, ansioso paciente. Para Warburg era la primera reunión con un desconocido desde hacía años, e iba a ser nada menos que con un pensador como Cassirer, por el que sentía un gran respeto, y del que además tenía motivos para suponer que sería uno de los pocos capaces de comprender en toda su profundidad y sus posibles virtudes el enfoque basado en la historia de las imágenes.

Warburg dedicó días enteros a prepararse con ahínco para el encuentro anotando en unos papeles una serie de cuestiones y problemas especialmente importantes, para acabar decidiendo, pocos minutos antes de que Cassirer llegara a Kreuzlingen, que todas esas notas cuidadosamente ordenadas en su escritorio eran tabú. Contra las pacientes recomendaciones de sus cuidadores, insistió en liberar toda la habitación de esos y otros objetos de mal augurio. Era imprescindible. Mientras tanto, Cassirer, que acababa de llegar, esperaba a poder cruzar el umbral de su sala de trabajo.

A pesar de estas complicaciones iniciales, no tardaron en encontrarlos conversando con tranquilidad. Cassirer entendía la evolución del hombre en el medio del símbolo como un proceso de continua liberación que tiene su origen en las formas conceptuales que rigen el pensamiento mítico. Warburg aprobaba sin reservas esta idea, pues sería una prueba del papel de las energías y los impulsos inextinguibles de las imágenes míticas en este proceso. Por fin, Warburg tuvo la impresión liberadora de haber encontrado una persona afín ya el primer día del encuentro: «Me pareció oír a alguien llamarme al otro lado del túnel».

Como era de esperar, el debate se centró en la época del Renacimiento y comienzos de la Edad Moderna como una fase de transición del pensamiento europeo. Una época que se caracterizó por una tensa

simultaneidad de modos de pensar mítico-mágicos, como, por ejemplo, la astrología, y los usos lógico-matemáticos de la astronomía. Mientras paseaban por el parque, las conversaciones giraban sobre todo en torno al (re)descubrimiento por Kepler de las elipses en la astronomía, un tema que se veía interrumpido de vez en cuando por las angustiadas explicaciones y comentarios de Warburg, quien creía que en uno de los numerosos edificios de la institución tenían encerrada a su mujer, a pesar de que en esos momentos caminaba del brazo de él.[140] La cumplida bipolaridad de toda existencia, de la que Warburg veía su más clara expresión en la figura de la elipse como cuerpo geométrico con dos focos, no lo abandonó ni siquiera en esa memorable tarde del 10 de abril de 1924: no dejó de sentirse como una mezcla plástica de perfecta racionalidad y perfecta irracionalidad, de intuición científica genial e ideas paranoicas. Sin embargo, albergaba la esperanza de crear una nueva comunidad de estudiosos, de dar continuidad al proyecto científico de su vida, con un tú encarnado en Cassirer, que siguiera sus impulsos intelectuales y los asimilase e interpretase a su particular manera.

De vuelta en Hamburgo, Cassirer envió inmediatamente a Kreuzlingen nuevas referencias bibliográficas y fuentes relacionadas con el problema de la elipse. Warburg, por su parte, se sentó a escribir la misma tarde de la partida de Cassirer una carta dirigida al «director del sanatorio Bellevue», donde pedía que le explicase «qué opinan mis señores médicos del síntoma de reanudación del trabajo científico como factor subjetivo de sanación […]. Quizá conviene que insista (aunque es posible que Cassirer ya haya hablado con los doctores) en que yo podría esbozar un método verdaderamente sólido para una concepción de la historia basada en la psicología de la cultura».[141]

Lo que más deseaba Warburg entonces era volver a su biblioteca, y por primera vez desde hacía años se sentía lo bastante fuerte para ese regreso. En agosto de 1924, los médicos aceptaron su propuesta. Binswanger anotó al respecto el 12 de agosto de 1924, día de su partida: «Esta mañana, emprende viaje a Fráncfort en compañía del informante; allí lo recibirá el doctor Embden para proseguir el viaje a Hamburgo […]. Preparativos del viaje a Fráncfort tranquilos y positivos; viaje también sin sobresaltos.

Durante el viaje a Fráncfort se muestra sorprendentemente ordenado, amable y tranquilo…».[142]

Warburg había encontrado de nuevo apoyo y seguridad en su lucha contra los demonios. Todavía sentía un gran temor a la muerte, pero ya no era esclavo de él. Justamente la situación en que toda persona puede reconocer en ella misma el resultado de un análisis cabal de su ser-en-el-mundo. Cualquier otra forma de sosegarse sería falsa y fatal. Por lo menos, así lo veía Martin Heidegger en otoño de 1924, poco antes de que su existencia fuese empujada por un nuevo demonio, hasta entonces desconocido para él.

WEIMAR SE TAMBALEA

Heidegger pasó su primer otoño como profesor en Marburgo separado de su familia. Encontrar una vivienda era una tarea extraordinariamente difícil, en buena medida debido a la ola de refugiados de la Cuenca del Ruhr ocupada por tropas francesas, que hizo que las ya escasas viviendas de Marburgo fueran asignadas obligatoriamente a las familias que se habían quedado sin hogar. Al mismo tiempo, continuó agravándose la crisis monetaria. En pocas horas, el valor de compra de los sueldos se redujo a la mitad, aunque la oficina de pagos de la universidad disponía de suficientes billetes de banco. A finales de octubre de 1923, Heidegger consiguió transferir a casa «tres veces 20.000 millones». Inmediatamente, preguntó a Elfride si el dinero había llegado a Friburgo.

Muchos no comprendieron que habían perdido la guerra de verdad hasta ese momento. En las ciudades reinaba el hambre y, en consecuencia, se incrementaron las revueltas y los saqueos. La República de Weimar se hallaba aquel otoño al borde del colapso. Baviera declaró en septiembre por su cuenta el estado de emergencia e instauró de facto una dictadura con el conservador Gustav von Kahr a la cabeza. Otras partes de la república, como los todavía jóvenes estados federados de Turingia y Sajonia amenazaban con seguir el ejemplo. En las grandes ciudades, brigadas comunistas y cuerpos de voluntarios nacionalistas libraban batallas callejeras que duraban días enteros. Podía decirse que reinaba la guerra

civil. El Estado apenas era capaz de responder: había perdido el monopolio de la violencia.

El canciller Gustav Stresemann, del Deutschen Volkspartei (DVP, «Partido Popular Alemán»), un partido nacional-liberal, declaró a finales de septiembre de 1923 el estado de emergencia militar. La catástrofe parecía estar preprogramada. La única incógnita era el cariz que tomaría.

El potencial revolucionario bullía sobre todo en Baviera. El 8 de noviembre de 1923 se creó, en la cervecería muniquesa Bürgerbräu-Keller, un problema más cuando Adolf Hitler, protegido por una numerosa milicia de choque, la SA, interrumpió con un disparo de pistola al aire una alocución de Kahr, lo obligó a salir de la sala y llamó a los allí presentes a participar al día siguiente en una «marcha sobre la capital», siguiendo el glorioso ejemplo de Mussolini y su movimiento fascista en Italia. Fueron miles los que secundaron el llamamiento de Hitler. Pero la revolución terminó a pocos kilómetros en el centro urbano de Múnich. Movilizada por Kahr, la policía federal había recibido orden de disparar, así que abrió fuego sobre la multitud de los que marchaban. Veinte personas perdieron la vida y Hitler logró huir en una ambulancia.

En Berlín, Stresemann no se dio aún por vencido. Para detener la inflación, su gobierno introdujo una semana después el mercado de rentas fijas. Una maniobra que, para el asombro general, dio resultado y contribuyó a una clara estabilización de la situación general. Antes de que acabara el año, los franceses anunciaron su retirada de la Cuenca del Ruhr. La República de Weimar salió bien librada una vez más. Pero varias fuerzas políticas reconocieron en esto la verdadera catástrofe.

CASTILLOS FUERTES

También en casa de los Heidegger se estabilizó claramente la situación al comenzar el año 1924. Por fin habían encontrado una vivienda cerca de donde vivía el profesor Nicolai Hartmann; no era la ideal y por desgracia no tenía jardín, pero ya en el mes de enero, la familia se reunió satisfecha en el nuevo hogar. El ambiente de Marburgo les hacía recordar el de Friburgo. Solo que allí las montañas no eran tan altas, las cuestas no eran tan

pronunciadas, las iglesias no destacaban en exceso y las calles eran algo menos recoletas. No hubo amor a primera vista, pero los Heidegger encontraron la ciudad bastante apacible en su ambiente provinciano.

También en la universidad —que unas décadas antes Hermann Cohen, Paul Natorp y Ernst Cassirer habían convertido en fortaleza del neokantismo, de la «escuela de Marburgo»— Heidegger y su «grupo de choque» encontraron una buena resonancia durante el primer curso. La lista de alumnos que adoptaron el pensamiento de Heidegger en Marburgo permite hacerse idea del panorama de la filosofía alemana de posguerra y del publicismo filosófico: Hans-Georg Gadamer, Gerhard Krüger, Karl Löwith, Walter Bröcker, Hans Jonas y Leo Strauss.

En los primeros momentos de caos, Gadamer fue un sólido puntal para Heidegger, pues era natural de Marburgo y sus padres estaban bien considerados en la ciudad, lo cual resultó enormemente útil para subvenir las muchas pequeñas y grandes gestiones. En el ámbito filosófico, Heidegger encontró en el teólogo evangélico Rudolf Bultmann un simpatizante de lo más enriquecedor. El teólogo, influido por Kierkegaard y Jaspers, trataba en su obra de recuperar el verdadero ímpetu del cristianismo: lejos de todos los mitos y falsas enseñanzas, y lejos también de toda coerción y corsé institucional. Bultmann también preconizaba una desmitificación del cristianismo. Deseaba presentar la existencia humana con todo lo que tiene de absurda, en toda su desnudez, y de ese modo hacerla receptiva a la fuerza del mensaje cristiano de liberación.[143] Eso mismo era lo que quería Heidegger, el pensador otrora ligado a la Iglesia, solo que sin la promesa cristiana de salvación.

SER UN ACONTECIMIENTO

Tal como advirtió Heidegger cada vez con más claridad en los primeros meses en Marburgo, el individuo adquiere la prueba de la ausencia de un fundamento de sí mismo con la certeza, que constantemente acompaña a su existencia, de su propia muerte. Con todo, el hombre puede hallar su particular salvación no fuera de sí mismo, no en otro lugar, no como algo prometido o revelado, sino solo en la mirada franca y, por ende, siempre

angustiada, al abismo de su propia finitud. A la postre, solo hay para la existencia humana un hecho inevitable y absolutamente cierto: la muerte que se aproxima sin cesar y que en todo momento es una posibilidad real. La fe cristiana promete a cada hombre redimirlo para siempre de esa cadena. Y esto es lo que la hace, a juicio de Heidegger, tan sumamente sospechosa.

Así pues, con sus enseñanzas en Marburgo, tanto Bultmann como Heidegger intentaron abrir el camino hacia una decisión con sentido para el individuo como primer paso hacia una forma libre y auténtica de existencia. La cercanía de ambos pensadores era fácil de apreciar, y también lo eran sus diferencias. Esta constelación filosófico-teológica obró un efecto electrizante sobre los jóvenes oyentes de ambas facultades. En el Marburgo del año 1924, algo se puso en movimiento en el interior de la mente estudiantil y no tardó en correrse la voz. No solo se hablaba de ellos en círculos locales, sino en el mismo Berlín y otros lugares.

La intensidad que Heidegger quería para el pensamiento, y sabía crear como docente, no toleraba vanas promesas ni transigencias. Toda cesión era muestra de pereza intelectual. Pereza para pensar. La movilización de la «angustia», así como del «precursar la caducidad del *Dasein*», como dijo a los estudiantes en verano de 1924, puede tener un momento compensatorio. Heidegger contaba treinta y cinco años, estaba casado, tenía dos hijos y se hallaba en la plenitud de su vida y su creación. Pero sabía muy bien que, en contraste con la aplastante mayoría de los miembros de su generación, nunca había vivido en carne propia la experiencia límite de la cercanía de la muerte, de ese concreto «precursar la muerte». Con todo, se creaba un revuelo cuando entraba en el aula con su peculiar combinación de pantalones estrechos y abrigo tan característica (medio atuendo regional, medio traje) y empezaba a hablar en voz baja, casi susurrando y con la mirada puesta en la ventana, sin papeles ni preparación apreciable, siempre penetrante y denso en su filosofar. Ese hombre era el acontecimiento que quería ser.

TÚ, DEMONIO[144]

Hasta el semestre de invierno de 1924-1925 no experimentó por vez primera en carne propia aquello de lo que hasta entonces había hablado y escrito de forma tan arrebatada: «Nunca me ha ocurrido algo así», confesó (y no solo ante sí mismo) el 27 de febrero de 1925: «Lo demoniaco me ha atrapado».[144] Sin embargo, Heidegger no se refería aquí a la experiencia de la angustia o de la cercanía de la muerte, tan presentes en sus lecciones; tampoco a un estado excepcional del puro yo. Al contrario. Se trataba de la experiencia de otra persona, la experiencia del amor: «El hecho de que la presencia del otro irrumpa una vez en nuestra vida es aquello que ningún ánimo supera», pues «nunca sabemos lo que nuestro ser puede provocar en otros». Por eso, en un estado excepcional como este, escribe el amante, solo cabe hacer una cosa: «Un destino humano se entrega a un destino humano, y el servicio del amor puro consiste en mantener despierta esa entrega igual que el primer día». La carta comienza así:

> 10 de noviembre de 1925
>
> Querida señorita Arendt:
>
> Todo debe ser llano, claro y puro entre nosotros. Solo entonces seremos dignos de encontrarnos. El hecho de que usted llegara a ser alumna mía y yo su maestro es solo el origen de lo que nos ocurrió.
>
> Nunca podré poseerla, pero usted pertenecerá a partir de ahora a mi vida, y esta deberá crecer con usted […].[145]

La «señorita» a la que Heidegger se dirige con tanta corrección pero de forma tan directa es Hannah Arendt, de dieciocho años, estudiante de filología griega, filosofía y teología evangélica natural en Königsberg. También ella había percibido, al poco de llegar a Marburgo en el otoño de 1924, la vivencia de un acontecimiento especial dentro del círculo de estudiantes, la sensación de algo extraordinario. Y no era solo su excepcional belleza y su extravagante y colorida forma de vestir. Como ya hiciera Heidegger cuando, en 1923, tomó posesión de su puesto docente (llevar de Friburgo a Marburgo una «tropa de choque», como entonces se decía, compuesta de estudiantes y doctorandos), la llamativa e inteligentísima estudiante Arendt había convencido a todo un círculo de amigos y compañeros de clase (de los que ella era una especie de cabecilla y jefa intelectual) para que se mudaran con ella de Berlín a Marburgo con el fin de presenciar con sus propios ojos y oídos lo que en toda la república se

murmuraba entre los estudiantes de filosofía: que en Marburgo había aparecido un personaje nuevo y brillante con quien se podía «aprender otra vez a pensar»: el profeta del *Dasein* Martin Heidegger.

EN MI PROPIO SER

Lo más característico del *Dasein* heideggeriano es que no conoce ni puede conocer ningún plural. El *Dasein* es siempre para Heidegger el ser individual, singular o, como también dice, *jemeinig* (en todo caso mío). Si el individuo quiere liberarse de verdad y tomar posesión de sí mismo, debe pensar y actuar por y desde sí mismo. Sin embargo, de repente irrumpió en el filósofo otro *Dasein*, un tú —ya desde el primer encuentro durante una tutoría en noviembre de 1924— con el poder de una sola mirada. Y él irrumpió en ese tú. No debe sorprendernos que al principio el joven maestro pensador reconociera no estar en condiciones de dominar la situación. Eso podía deberse a que, como constataba Heidegger en las cartas a su nuevo amor, nunca puede saberse lo que la irrupción de un tú amante puede ocasionar en el propio yo. ¿Podría dividir interiormente el propio yo y enajenarlo de sí mismo? ¿Apoderarse de él como un enemigo? O, lo que filosóficamente sería fatal: ¿ofrecerle una segura y permanente protección?

De pronto, todos esos interrogantes parecían posibles, pues Martin sintió que amaba a Hannah como nunca antes en su vida había amado. Así se lo confesó aquella primavera en las cartas que le escribía casi a diario: me ha sucedido algo nuevo, un gran tú dentro de mí, en mi propio ser.

Enseguida, ambos encontraron soluciones clásicas para los aspectos prácticos de la relación: Heidegger planeaba los encuentros con sumo cuidado. Sobre todo para proteger a Hannah. Se comunicaban mediante señales luminosas en la ventana o signos dibujados con tiza en su banco preferido del parque. Arendt asistía a conferencias de Heidegger, lo esperaba en algunos casos a dos paradas del tranvía o en la puerta de algún hostal rural a pocos kilómetros de la ciudad.[146] En definitiva, lo que suele hacerse en casos como el suyo.

Ambos tenían muy claro desde el principio que «nunca se poseerían» el uno al otro (al menos, no en el sentido del matrimonio burgués). En ningún

momento se planteó ni mencionó Heidegger la posibilidad de separarse de su mujer Elfride. Pero tampoco pensaba en una ruptura de la relación con Hannah. La atracción era demasiado fuerte, demasiado embriagador el arrebato erótico. Un torbellino que llevó a la joven estudiante Arendt al borde de la anulación. En una larga y alegórica carta de confesión a la que dio el título de «Sombra», esta le explicó a Heidegger la placentera escisión que padecía. Por un lado, gracias a ese amor se sentía liberada de su oscuro aislamiento y falta de autenticidad: su existencia había salido por fin como de una cueva a la luz del día. Por otro lado, dudaba seriamente de que bajo la influencia embriagadora de ese demonio pudiera encontrarse alguna vez verdaderamente a sí misma.

EL PENSAMIENTO MÁS PESADO

También la sensibilidad filosófica de Heidegger oscilaba constantemente en aquellos días primaverales entre la liberación y la opresión. «¿Sabes qué es lo más pesado que el ser humano puede cargar?», escribe a Hannah el 13 de mayo de 1925. «Para todo lo demás hay caminos, ayuda, límites y comprensión… Esto es lo único que lo significa todo: estar enamorado = ser empujado a la existencia».[147] Unas palabras interesantes, sobre todo si las comparamos con las empleadas en las cartas que Heidegger había escrito a su mujer un año antes. En ellas caracterizaba al filosofar consecuente como el reto más pesado y profundo de su existencia. Ahora lo era el amor mismo. En su relación con Hannah Arendt, Heidegger se sentía irresistiblemente empujado hacia una nueva forma de la autenticidad: la dialógica. Pero para que su filosofía subsistiera, eso no debía suceder.

Por lo tanto, pocas semanas después se inventó una interpretación filosófica que también propuso a Arendt en sus cartas: precisamente la escisión que ella experimentaba era la garantía del verdadero encuentro consigo misma. Precisamente la irrupción del otro era la más auténtica liberación. Precisamente el sentimiento, típico en el amor, del tener que dejar que las cosas sucedan de manera irremediable era la máxima prueba de decisión. Dicho de otro modo: en lugar de reconocer la capacidad que tenía esa irrupción de escindir la existencia, Heidegger buscó con denuedo

vías dialécticas para asignarle un lugar en el marco de su filosofía del radical aislamiento. En nombre de su ideal existencial de una autenticidad heroica se negaba a reconocer lo que en definitiva supone la experiencia del tú. Su razonamiento pareció satisfacerlo. Pero no satisfizo a Hannah Arendt, la joven filósofa que lo amaba. En verano de 1926 ella abandonó Marburgo sin comunicárselo a Heidegger y se trasladó a Heidelberg para hacer su tesis doctoral con Karl Jaspers. El tema que eligió fue: «El concepto del amor en san Agustín». Le interesaba especialmente la cuestión de la experiencia amorosa en seres cuya existencia se hallaba irrevocablemente vinculada a la existencia de otros. De hecho, se trataba de una inversión del punto de partida heideggeriano.[148]

AMOR MUNDI

La tesis doctoral de Arendt, concluida en 1928 (y en un tiempo en que todavía se veía en secreto de vez en cuando con Heidegger), marcó el comienzo de un pensamiento cuya independencia e importancia no resultaban menguadas por su permanente referencia a la obra de Heidegger. El filosofar de Arendt se distinguiría en adelante por su capacidad para desarrollar y aclarar todos los aspectos existenciales ligados al acontecimiento del «tú» para los que Heidegger, recluido en su pensamiento, tenía que permanecer ciego, si no quería arriesgarse a ser expulsado definitivamente de su morada y perder su arraigo. En contraste, fue justamente ese estado el que Arendt adoptó de por vida: el de la «muchacha forastera» (como le escribiría Heidegger años después de terminar la guerra) cuyo pensamiento se adentraba como un viento liberador en las casas y los encierros de otros para abrirlos de par en par. Tal como observa con acierto el biógrafo de Heidegger, Rüdiger Safranski: «Al *precursar la muerte* responderá Arendt con una filosofía de la natividad; al solipsismo existencial de “mi singularidad” (*Jemeinigkeit*) responderá con una filosofía de la pluralidad; a la crítica de la *caída* del *uno* en el mundo responderá con un *amor mundi*. Al claro (*Lichtung*) de Heidegger responderá ennobleciendo filosóficamente la existencia pública».[149]

En contraste con Martin Heidegger, Hannah Arendt estuvo, también filosóficamente, a la altura del acontecimiento de su amor compartido. Heidegger, en cambio, nunca encontró en su pensamiento un lugar esencial para la irrupción demoniaca del tú, que en sus cartas a Hannah aparecía como dispensa existencial: una carencia dialógica que lastraba y limitaba seriamente su filosofía, así como su consiguiente existencialismo.

Heidegger nunca olvidó la relación amorosa con Hannah Arendt. Pero, a partir de 1925, Heidegger sería para Arendt —tal como, por cierto, él esperaba en sus primeras cartas— el origen de su propio camino.

AYUNO RIGUROSO

En la crisis que padecía Alemania en 1923, también Walter Benjamin, que seguía en proceso de habilitación, se declaró dispuesto a todo: «Sea como sea, estoy decidido a preparar un manuscrito, es decir: prefiero que me echen con cajas destempladas a retroceder»,[150] escribió a finales de septiembre en una carta a Florens Christian Rang. Y es que, tras más de dos años de búsqueda y nomadismo, disponía por fin de un tema fijo y de una facultad que, al menos en su imaginación, podría aceptar un trabajo suyo. Decididamente protegido por su tío abuelo, Arthur Moritz Schoenflies, profesor de matemáticas, así como por el sociólogo y amigo de la familia Gottfried Salomon-Delatour, había pasado toda la primavera de 1923 en Fráncfort para mantener contacto con la vida universitaria. Su esperanza de poder presentar allí directamente su ya concluido ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe como trabajo de habilitación no tardó en revelarse ilusoria. De todas formas, sus esfuerzos no habían sido vanos, al menos en la medida en que logró que el historiador de la literatura y germanista Franz Schultz accediera a ser su intercesor y asesor: Schultz le propuso un tratado sobre «La forma del drama barroco» que se centrara en la llamada «escuela de Silesia». Para Benjamin no era ni mucho menos el tema ideal, porque no estaba familiarizado ni con la época (finales del siglo XVII), ni con las obras y los autores de la misma. En vez de seguir por el camino que se había marcado, debía internarse en un campo temático completamente nuevo que le exigiría abundantes lecturas.

Pero, ¿qué otra cosa podía hacer? En lo tocante a la estética, el profesor Cornelius había excluido terminantemente toda admisión y colaboración en Fráncfort. Ni la intercesión de un joven doctorando de talento con quien Benjamin había hecho amistad durante los meses en esta ciudad, llamado Theodor Wiesengrund Adorno, logró cambiar nada. El profesor Schultz, a quien Benjamin apenas conocía personalmente, y no apreciaba demasiado como académico, era su única esperanza. «A partir de ahora estaré enfrascado en el trabajo que usted me ha sugerido sobre la forma del drama», anunció Benjamin en octubre de 1923 a su nuevo patrón desde un Berlín agobiado por las luchas de barricadas, los apagones y las revueltas de gente hambrienta. La situación económica en aquel fin de otoño era más crítica que nunca. Dora, que había encontrado un trabajo de secretaria remunerado con divisas en la delegación del grupo americano Hearst, perdió el empleo a las pocas semanas. La odiada Delbrückstraße, donde el padre de Benjamin luchaba contra la muerte tras una amputación de la pierna derecha, se convirtió una vez más en el último refugio de la familia. Desde allí escribió Benjamin a su amigo Rang:

> Al que hace un trabajo intelectual serio en Alemania lo amenaza aún más seriamente el hambre […]. Cierto que hay muchas maneras de pasar hambre. Pero ninguna es peor que sufrirla entre un pueblo muerto de hambre. Todo se consume aquí, ya nada alimenta. Si tuviera que desarrollar aquí mi tarea, no la cumpliría. Esta es la perspectiva desde la que veo el problema de la emigración. Quiera Dios que se solucione.[151]

Los Benjamin ya no veían en Alemania ningún futuro para ellos. Pero Estados Unidos, el destino ideal según Dora, no entraba en los planes de Benjamin. No hablaba nada de inglés. Y Palestina, adonde Gershom (Gerhard) Scholem había emigrado con su mujer en otoño de 1923 para ocupar una plaza de bibliotecario, tampoco era una opción. Benjamin también carecía de los necesarios conocimientos básicos del idioma. Para aprender hebreo necesitaría varios meses, cuando no años, de estudio intensivo. Un tiempo y unas energías de los que no disponía, si quería emplearlos en llevar a buen término su trabajo de habilitación, para lo que se sentía muy presionado. Salomon-Delatour le aconsejó que lo entregara cuanto antes, a ser posible dentro de los siguientes doce meses. Schultz era el único que podía tener un papel decisivo como decano en Fráncfort. Sobre todo porque ese otoño circulaban rumores de que la aún joven Universidad

de Fráncfort, fundada en la posguerra, acabaría cerrada o fusionada con la de Marburgo a causa de sus dificultades económicas.

A pesar de todas las inseguridades y rechazos, Benjamin seguía considerando que la habilitación era el único camino razonable, aunque solo fuera por su esperanza de al menos «poder obtener un préstamo privado». Cerca del Año Nuevo de 1924, Benjamin, que se veía cual zorro en una trampa, decidió tomar medidas extremas. Se mordió una pierna y empezó a cojear. Y con esta acción, en menos de cuatro meses concluyó en Berlín el estudio de las fuentes sobre el drama barroco. Había extraído unos seiscientos pasajes para posibles citas y los había ordenado en forma de catálogo. Sobre esta base «curiosa y preocupantemente exigua» y con « el conocimiento de apenas unos pocos dramas, ni mucho menos todos los que debería tener en cuenta»,[152] se dispuso a redactar de inmediato su trabajo en monacal asilamiento. Lo haría en un «ambiente de mayor libertad», preferiblemente en un país meridional, que le resultaría más económico, y en el que estaría lejos de los odiados lazos familiares, lejos de la Alemania que lo ignoraba, lejos de las demasiado frecuentes distracciones, y también tentaciones, de la gran ciudad. Nada demuestra con mayor claridad la firmeza de la decisión de Benjamin de poner en práctica aquel plan que su declarada disposición a trasladar algunas partes su biblioteca.

GOODBYE, ALEMANIA

Gracias a los eficaces consejos de los muy viajeros Gutkind y Rang, eligió la isla italiana de Capri. Paseando por Berlín el 1 de abril (es posible que no se tratase más que de una broma diabólicamente realista, pues ese es el Día de los Inocentes en Alemania) Benjamin leyó en un quiosco de periódicos una amenaza de prohibición de la fuga de capitales de ciudadanos adinerados, y decidió partir cuanto antes. Así, el 9 de abril de 1924 ya se encontraba con sus seiscientas citas en Capri.

Embriagado por la belleza primaveral y la riqueza natural de la isla, al principio no pensó en el intenso trabajo que le esperaba. Y menos al verse en compañía del matrimonio Gutkind y el matrimonio Rang. Juntos se alojaron en una planta de una villa veraniega que poseía uno de los balcones

más altos de Capri. Benjamin vivió allí, según él, «algunos de los días más hermosos y singulares» de su vida. Al cabo de tres semanas, los Rang se prepararon para regresar, y a los Gutkind también los atraía el norte, de modo que Benjamin, que todavía no había escrito una línea, bajó de las nubes a la cruda realidad: le faltaba dinero. Una carta a Weißbach, su editor de Heidelberg, era lo único que podía ayudarlo:

> Estimado señor Weißbach:
>
> […] Una serie de imprevistos han consumido una parte de mi presupuesto para el viaje, por lo que me encuentro en una situación muy apurada. Espero que no le siente mal que le pregunte, o le ruegue, si tendría la amabilidad de enviarme por giro postal a Ferma el equivalente a 60 marcos en divisas, bien como adelanto, o bien como préstamo (para devolverlo el 1 de julio de 1924).[153]

Cuál pudiera ser esa «serie de imprevistos» es difícil de averiguar (si es que en realidad los hubo). Pero es fácil imaginar de qué manera le sustrajeron, ya en su primera excursión a Nápoles a través del golfo, «el dinero y los documentos de identidad en un instante de descuido».[154] Era algo típico. Pero ocurrió un milagro. Weißbach le giró el dinero y Benjamin se sumergió cada vez más en el encanto de la isla. Paseos y excursiones llenaban sus días cada vez con más frecuencia también en Nápoles, que ejercía sobre él una fascinación particularmente mórbida. En mayo, la Universidad de Nápoles celebró sus setecientos años de existencia. Con ocasión de esta efeméride se organizó un gran Congreso Internacional de Filosofía que también atrajo a Benjamin. No obstante, el desarrollo del congreso lo llevó a la conclusión de que «los filósofos son los peor pagados porque son lacayos superfluos de la burguesía internacional; pero que exhibieran en todos los sitios su condición de subalternos con tan digno deslucimiento, era para mí algo nuevo de ver».[155]

Benjamin apenas soportó un día con los suyos.

UVAS Y ALMENDRAS

De todas formas, el ambiente de locuacidad de la isla de sus sueños le resultaba estimulante. Puede decirse que, frente a la burguesía internacional, Capri se había convertido, ya desde el comienzo del siglo, en lugar de acogida y reposo de la *intelligentsia* de izquierda. El escritor ruso Maxim

Gorki, un icono literario de la revolución, había fundado allí su propia, aunque breve, Academia. El bajo coste de la vida y del marco estabilizado hacían de Capri en esa época un punto de afluencia de pensadores y artistas alemanes. La de Benjamin no era la única existencia precaria de pensador que esperaba en la eterna primavera de Capri más calidad de vida y recogimiento del espíritu. El punto de encuentro de esos intelectuales era el «Café del Gato Hiddigeigei», regentado por un matrimonio alemán. Tras la marcha de sus amigos, Benjamin cada vez iba allí con más frecuencia a tomar por las tardes el primer café del día para, estimulado por el animado ajetreo de la *piazza*, ordenar sus pensamientos o, con la lectura de los periódicos, felicitarse una y otra vez de ser testigo de la inminente decadencia de Occidente desde aquel luminoso y distante lugar de ensueño, envuelto por el agradable calor de mayo.

Sin embargo, no todo era de color de rosa en Capri. Lo que más presionaba su mente y su ánimo era el no haber comenzado aún a redactar el trabajo. Como siempre que se sentía estresado, Benjamin sacó a relucir su intolerancia a los ruidos. En la campiña italiana era un problema particularmente agudo. Seguía buscando un nuevo alojamiento con insistencia y, debido al aún agobiante calor del día, aplazaba el trabajo para las horas nocturnas. Pero, por desgracia, «de noche alborotan las aves de corral». Y luego estaba esa joven dama que desde hacía varias semanas observaba desde su mesa del café cuando iba de compras con su hija pequeña o cuando tomaba el sol mientras la hija bailaba con un helado en la mano alrededor de la fuente de la plaza. No eran alemanas, eso seguro. Sus pómulos salientes y su cara redonda, aunque estrecha, indicaban otra procedencia. Y aún más sus grandes ojos que, cada vez que se reía, formaban un ligero pliegue y daban al rostro una apariencia casi asiática. Benjamin estaba hechizado, y cuando, probablemente a finales de mayo, vio que la bella desconocida deseaba comprar una bolsa de almendras a uno de los vendedores ambulantes y no lograba hacerse entender en italiano, supo que había llegado el momento ideal para él: «Distinguida señora, ¿puedo ayudarla?». «Sí, por favor».

Ella tenía delante a un hombre de pelo oscuro y espeso, con unas gafas «que emiten destellos de luz como pequeños focos»,[156] la nariz fina y manos que nunca habían hecho un trabajo manual. Al instante creyó reconocer qué tipo de persona era: «un clásico intelectual burgués,

presumiblemente de clase acomodada». Excepto el estatus económico, era una opinión acertada, cuya parte de verdad quedó demostrada sin tardanza, pues Benjamin dejó caer con tanta torpeza las bolsas de la compra que servicialmente se había ofrecido a llevarle, que su contenido se desperdigó por la plaza. «Permítame que me presente: doctor Walter Benjamin».

Benjamin la acompañó a casa y quedó con ella para cenar la noche siguiente espaguetis y vino tinto. En los primeros días de junio, su tiempo de trabajo se prolongaba un poco más durante la noche, tal como le contó a Scholem, que se hallaba en la lejana Palestina:

> Con el tiempo, y sobre todo desde que se fueron los Gutkind, voy conociendo a diversas personas en el café Hiddigeigei de Scheffel (que, a pesar de su nombre, no es nada desagradable). […] La más interesante es una letona bolchevique de Riga, actriz y directora de teatro […]. Hoy es el tercer día que escribo esta carta. He estado hablando con la bolchevique hasta las doce y media y luego he trabajado hasta las cuatro y media. Ahora es por la mañana y estoy en mi balcón, uno de los más altos de toda Capri, bajo el cielo encapotado y notando el viento del mar.[157]

Es muy probable que alguna que otra noche se despidieran un poco más tarde. Hablar no era lo único que hacían. Y Benjamin se enamoró como nunca. La mujer en cuestión era Asia Lacis, a quien elogió en la carta a Scholem como «revolucionaria rusa de Riga» o «destacada comunista que desde la revolución de la Duma trabaja en el partido», pero sobre todo como una «de las mujeres más extraordinarias que he conocido».

Lacis, entonces de treinta y dos años y, por tanto, un año mayor que Benjamin, había viajado en abril de Berlín a Capri con su compañero de entonces, el director teatral alemán Bernhard Reich, principalmente para curar la enfermedad respiratoria de su hija Daga, de tres años. Reich se volvió en mayo a Alemania. Asia y Daga se quedaron para seguir solas con la cura en la isla. Antes de su etapa berlinesa, Lacis formaba parte del teatro de vanguardia ruso como actriz y directora teatral, y a principios de los años veinte había fundado su propio teatro juvenil en la ciudad rusa central de Orjol.

Para Benjamin, alemán en un país meridional, con esta relación se abrieron nuevos horizontes de experiencia. Tanto mental como erótica. Benjamin también compartió con su amigo Scholem en esos mágicos días estivales de amor y luz lo que le inspiraban los viñedos de la isla, prodigiosos en la noche: «Seguramente sabrás lo que es salir con sigilo

(para que no te oigan ni te descubran), cuando el fruto y la hoja se ocultan en la oscuridad de la noche, a palpar las grandes uvas». Y, para que entendiera el verdadero mensaje, añadió: «Pero queda mucho todavía para que acaso un día te haga comentarios al Cantar de los Cantares».[158]

Lacis recordaba en tono jocoso aquella época vivida con Benjamin en la que «te tenía encima las veinticuatro horas del día».

SALIDAS

No deben subestimarse las consecuencias de esta relación para la vida mundana de Benjamin. Él mismo hablaba repetidas veces de la transformación que había experimentado. Iniciado durante un temprano viaje a París, desde su primera juventud solía visitar los burdeles. El matrimonio con Dora era, desde hacía años, lo más parecido a una convivencia de hermanos. La pasión por Jula Cohn no había sido correspondida ni culminada. Por eso, no es exagerado decir que la relación con Lacis —una mujer que encontraba muy atractiva y de una gran inteligencia— supuso para Benjamin un despertar erótico, una iniciación sensual: un amor plenamente realizado. Por supuesto, las conversaciones con la comunista y activista convencida también le abrieron nuevos horizontes y perspectivas intelectuales: la relación de Lacis con la teoría y la práctica, el arte y la política, el compromiso y el análisis, era por entonces diametralmente opuesta a la de Benjamin. Y la activista rusa, por su parte, no lograba entender cómo en una Europa que se alzaba revolucionaria alguien podía ocuparse del teatro barroco alemán del siglo XVII. Para ella era un ejemplo clásico de ese escapismo burgués que Benjamin había reprochado a su gremio con ocasión del congreso en Nápoles. Con Lacis, el comunismo irrumpió en el pensamiento de Benjamin como una relevante alternativa práctica a la teoría. Y el resto de su vida se esforzó por dominar intelectualmente esa irrupción. Sin éxito, por cierto.

En cuestión de poco tiempo, era habitual ver a los dos extranjeros y a la niña caminando juntos por las veredas de la isla, riendo y conversando, y seguramente con gestos de mutuo y sincero afecto. Cada vez eran más

frecuentes las excursiones a la ciudad en la que terminaba el golfo y que ejercía sobre ambos una atracción hipnótica: Nápoles. Sin embargo, mientras Lacis veía en el exceso emocional de la vida napolitana ante todo un potencial revolucionario, Benjamin veía el efecto de fuerzas simbólicas primigenias. Mientras Lacis veía en los avispados personajes de la *piazza* una pluralidad escénica de vanguardia, Benjamin veía libremente representados los misterios alegóricos del barroco. Y mientras Lacis analizaba la materialidad concreta y el arte de la improvisación, Benjamin veía eternas constelaciones de ideas materializadas un instante. Como suele suceder entre las parejas de recién enamorados, al mismo tiempo ambos estaban ansiosos por ver el mundo con los ojos del otro e incorporar su perspectiva al centro del propio yo.

Como testimonio de este acontecer nos ha quedado su visión de la ciudad en aquel verano de 1924 descrita en «Nápoles»,[159] un documento único de lo que sucede cuando dos contrarios —las concepciones del mundo de una firme practicante de la cultura propia del comunismo de vanguardia y los análisis supratemporales de constelaciones de un teórico esotérico de las ideas— se abren el uno al otro. Así, parece casi lógico que, en aquel texto, el fenómeno de la *porosidad*[160] como laxitud productiva que supera los que antes eran fijos dualismos se erija en concepto guía de la apertura intelectual a la ciudad. La porosidad como principio de la vida verdadera, de la vida napolitana:

> Y en la propia roca, cuando llega a la orilla, han excavado cuevas. Como en los cuadros de eremitas del Trecento, aquí y allá hay una puerta encajada en la roca. Si la puerta está abierta, se ven grandes sótanos que son al tiempo dormitorio y almacén. Unos escalones conducen al mar, bajando hasta las tabernas de pescadores instaladas en grutas naturales. Por la noche sube desde ellos una luz tenue y una música suave.
>
> La arquitectura es porosa como lo es esta roca. Construcción y acción se van fundiendo dentro de los patios, en las arcadas y las escaleras. Se preserva el espacio para que sirva de escenario a unas constelaciones nuevas e imprevistas. Se evita lo definitivo, lo rematado. Ninguna situación parece estar pensada, tal como es, para siempre, ninguna figura afirma que haya de ser «así y no de otra manera».[161]
>
> […]. Pues nada está concluido y rematado. Tal porosidad se debe no solo a la indolencia del trabajador meridional, sino ante todo a la intensa pasión de improvisar. Siempre ha de haber espacio y ocasión para una nueva ocurrencia. Los edificios se utilizan como teatros populares. Todos están divididos en un sinfín de escenarios animados. Balcones, explanadas, ventanas, portones, escaleras y tejados son a la vez escenario y palco. Hasta la existencia más miserable es soberana en su sordo doble saber de estar participando, a pesar de su infortunio, de uno de los cuadros irrepetibles de la calle napolitana, de disfrutar plenamente en su pobreza del gran

> panorama. Lo que se ofrece en las escaleras es la más alta escuela de teatro. Estas nunca están completamente despejadas, mas tampoco encerradas dentro de la caja enrarecida que es la casa nórdica, sino que salen a trozos de las casas, doblan la esquina y desaparecen para luego reaparecer.[162]

No hay duda, este lenguaje es el de Benjamin. Pero la experiencia que lo guía tiene su origen en Lacis.[163] Puro gozo de existir, incesante abundancia y transformación, algo totalmente ajeno a los textos anteriores de Benjamin. En la dialéctica de esta nueva experiencia se entrelazan oposiciones tan inconmovibles como permanentes: bien y mal, fuera y dentro, trabajo y juego, muerte y vida, teoría y praxis. En vez de retirar estrato tras estrato para acceder a lo auténtico, se superpone capa tras capa, y de los materiales empleados se extraen aspectos y cualidades completamente nuevos. La tendencia a la fluidificación y evaporación que, según Marx, caracteriza al capitalismo y por fuerza conduce a una destrucción, a un allanamiento de todas las relaciones tradicionales, recibe en esta nueva figuración una reinterpretación netamente utópica: «Nápoles» se convierte en símbolo de otra modernidad digna de vivirse y siempre revolucionaria. Y, como en un diálogo secreto cuyo verdadero significado solo conocen los amartelados, en este cuadro de la ciudad cada párrafo se halla trufado de los conceptos predilectos del otro. Así escriben dos extraños, ahora felizmente emparejados, en el extranjero.

En verano de 1924, a partir de aquella irrupción, Benjamin desarrolló una nueva forma de escribir que era fruto de una nueva forma de percibir. Esta lo sostendría y acompañaría en lo sucesivo. Si volvemos la vista a la casi simultánea constelación amorosa Heidegger-Arendt, advertiremos que el pensador Benjamin se muestra en su amor lo bastante poroso y plástico como para experimentar también filosóficamente el *shock* de la irrupción de la persona amada en el propio yo como una renovación fundamental.

Esta apertura a una nueva manera de pensar en un periodo en que Benjamin tenía que aplicar sus anteriores planteamientos, ordenados del modo más claro y metódico posible, a un dominio temático que le resultaba accesible solo en parte, no hizo sino añadir a su proyecto de habilitación más tensión y premura. Todavía a finales de septiembre, cuando Lacis viajó con su hija de Capri a Berlín para reunirse con su compañero Bernhard Reich, Benjamin apenas tenía hecho un tercio del trabajo, y para mayor retraso había aceptado el encargo de traducir una novela de Proust. Se cree

que, si en sus cartas al editor Weißbach volvió a pedir, entonces sin éxito, ayuda económica, se debió a la intoxicación sanguínea que tuvo la desgracia de padecer (por la picadura de un insecto o la mala alimentación; Benjamin fluctuaba en sus explicaciones). Con todo, en agosto y septiembre se encontraba lo bastante animado para visitar los antiguos templos griegos de Pesto. Además, hizo de cicerone por la isla para el recién llegado Ernst Bloch. Al anochecer, regresaba a su escritorio del nuevo domicilio que había elegido en julio para reducir costes: un antiguo trastero con las paredes encaladas del tamaño de una celda monacal, pero, a cambio, con una «vista al más hermoso jardín de Capri».

El viento otoñal que entraba por las ventanas era cada vez más frío. Era el momento de regresar… y despertar del sueño. El 10 de octubre, Benjamin abandonó Capri. Tras detenerse un tiempo en Roma y Florencia, a mediados de noviembre de 1924 llegó a Berlín. Volvió con Dora… y también con Asia. Pero, sobre todo, volvió a su trabajo sobre el drama alemán, que aún no dominaba y que obstruía todas las salidas a un futuro mejor.

VI

Libertad
1925-1927

Benjamin se entristece, Heidegger engendra un hijo, Cassirer mira los astros y Wittgenstein se vuelve niño

ESTRELLAS ROJAS

Es difícil decir qué impresión pudieron haber causado en los napolitanos que transitaban por la *piazza* los cuatro alemanes en uno de aquellos cafés con terraza que tanto habían entusiasmado a Benjamin un año antes. En cualquier caso, los oriundos de Nápoles no habrían entendido ni una palabra del espectáculo que daban los respetables señores con traje de verano cuando se echaban en cara esto o lo otro en italiano y no en alemán. El estilo de las discusiones podía parecer auténticamente napolitano, solo que los temas de los que hablaban los delataban como alemanes. No dejaban de pronunciar términos como «alienación» y «reificación». También repetían «interioridad» y «conocimiento de las esencias». Y otros como «origen», «revelación» o «enmascaramiento». Y, naturalmente, también exclamaban: «¡Conciencia de clase!».[164]

Theodor Wiesengrund Adorno, uno de los participantes en las discusiones, lo describía así en una carta a su maestro de composición Alban Berg: «una batalla filosófica en la que nosotros marcábamos el campo, pero en la que encontrábamos muy necesario agrupar nuestras fuerzas».[165] Con «nosotros», el entonces habilitando de veintidós años en la especialidad de filosofía se refería a sí mismo y a su amigo y compañero Siegfried Kracauer, director del suplemento del *Frankfurter Zeitung* y catorce años mayor que él. Durante su estancia de tres semanas en Italia, es probable que en más de una ocasión, su siempre difícil relación alcanzase un punto crítico, pero había que demostrar una perfecta unidad en torno a la mesa del café frente a las fuerzas del enemigo. Pues quienes las encarnaban no eran otros que el napolitano de corazón Walter Benjamin y Alfred Sohn-Rethel, a quien Benjamin conocía de bastante tiempo atrás y que hacía

varios años había abandonado Alemania para dedicarse en Sorentino, un pueblo de la costa amalfitana, a la lectura intensiva de *El capital* de Marx. La fracción roja tenía, pues, clara ventaja, y además (bastaba con echar un vistazo a la *piazza*) la visión concreta de su parte.

Como Kracauer solo balbuceaba y su eficacia en la batalla era limitada, la defensa de una actitud de la vanguardia artística que, de una manera nada fácil de dilucidar, debía armonizar con un ideal kierkegaardiano de «interioridad» e «individualidad»,[166] recayó por entero sobre el joven estudiante modelo Adorno, que apenas un año antes se había doctorado en Fráncfort bajo la dirección del profesor Cornelius con una tesis sobre «La trascendencia de lo cósico y lo noemático en la fenomenología de Husserl». Había mucho de qué acusar al joven Wiesengrund (o «Wissengrund» [‘Sabia razón’], como chistosamente lo llamaban algunos de sus amigos para incidir en que era un sabihondo), pero él sabía replicar. Y durante sus años de estudiante en Fráncfort no se había distinguido precisamente por la moderación en cuestiones teóricas. De hecho, en esa ciudad ya solía participar en discusiones de café similares, que en gran medida daban sentido a la existencia propia de intelectuales burgueses. Como las reuniones de los superdotados de la clase durante una excursión.

La actitud de Benjamin en las discusiones de Nápoles era, según se la recordaría luego, particularmente inflexible e intransigente. Ni rastro de voluntad de consenso. No es de extrañar que su trabajo de habilitación *El origen del drama barroco alemán*, presentado en Fráncfort hacía solo dos meses y medio, en julio de 1925, se considerase insuficiente —tras un dictamen del filósofo Hans Cornelius, el director de tesis de Adorno— y fuese rechazado. Para ahorrar a Benjamin el oprobio de un rechazo oficial, la facultad le había sugerido en una carta enviada en agosto que retirase de forma voluntaria la solicitud de habilitación, algo que tras días de luchas anímicas finalmente hizo. Lo clásico en Benjamin, vaya. Una vez más.

PRÓLOGO CRÍTICO

¿Cómo se llegó a esto? ¿No había escrito en febrero del mismo año, un mes antes de la entrega de la primera parte del trabajo, al amigo Scholem de la

lejana Jerusalén diciéndole que «las cosas no van mal: Schultz es decano: también es una cuestión práctica»? Pero aquello era antes de que el trabajo recibiera el dictamen. Como en febrero y marzo Benjamin todavía lo estaba escribiendo y retocando, le envió distintas entregas al profesor Schultz durante la primavera. Hasta mayo de 1925 no estuvo concluido. Y en ese momento, el historiador de la literatura Schultz[167] ya se había formado un juicio tras un primer vistazo, probablemente muy rápido, al «Prólogo crítico del conocimiento» que antecedía a la obra. Como tutor, que además le había sugerido aquel trabajo, se declaró incompetente para entenderlo, y dejó el caso en manos de su colega el filósofo y profesor de estética Cornelius. En vez de una habilitación en la especialidad de historia de la literatura debía serlo en la de estética, pero también Cornelius dudaba del texto. El prólogo de Benjamin escapaba de tal manera a su entendimiento que se sentía incapaz de una estimación razonable del contenido de la obra. Lo mismo les sucedió a dos asistentes, el doctor Max Horkheimer y el doctor Adhémar Gelb, a quienes había pedido su opinión. En palabras del dictamen que Cornelius transmitió a la facultad para su conocimiento: «Con toda la benevolencia para el autor, del que me consta su profundidad y sagacidad, [no puedo] ocultar mi impresión de que, con su forma ininteligible de expresarse, que acaso deba interpretarse como un signo de falta de claridad, no puede servir de guía a los estudiantes en este campo».[168]

En cuanto al prólogo, era un juicio perfectamente comprensible, que el propio Benjamin anticipó cuando le dijo a Scholem que era «la parte más árida de todo el trabajo». De hecho, la falta de destreza y de estrategia con que Benjamin había compuesto su trabajo despierta la sospecha de una obstrucción voluntaria. En cualquier caso, a la vista de la extrema complejidad y esoterismo de la dicción, que en dicho prólogo sobrepasaba a sus traducciones de Baudelaire, se puede percibir la actitud de un autor que, por temor a sufrir un rechazo, prefiere aceptar el destino por anticipado y dar a todos sus interlocutores razones más que suficientes para aquel juicio. Además, podemos hacer una seria reflexión: ¿no habría sido aún más desastroso para las perspectivas de habilitación del autor que los dictaminadores hubiesen captado, aun de manera aproximada, el sentido de su prólogo? Benjamin describió en una carta a Scholem esta parte de su obra como una «inmensa desfachatez. Nada más y nada menos que unos

prolegómenos a la teoría del conocimiento, una especie de segundo estadio, no sé si mejor, del anterior trabajo sobre el lenguaje, que tú conoces, presentado como teoría de las ideas».[169]

PARA ADÁN

Con ese «anterior trabajo sobre el lenguaje», Benjamin se refería a su texto escrito en 1916, y publicado de manera póstuma, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre*.[170] Impregnado de motivos de la teología judía, este texto analiza la época de la filosofía moderna, y especialmente su filosofía del lenguaje, como un periodo de decaimiento, alejado de la verdad, cuya consecuencia fue una profunda melancolía que se extendió sobre toda la naturaleza y el mismo hombre moderno. Y estos son los motivos que modelan el «Prólogo crítico del conocimiento» del trabajo sobre el drama barroco alemán.

El concepto en él empleado, y presente en el título, de «crítica del conocimiento» se refiere claramente a la moderna concepción de la filosofía, que todavía era determinante para la cultura en 1925, como teoría del conocimiento, en el sentido de la primera y principal pregunta de Kant: «¿Qué puedo saber?». En vez de responder directamente a esta pregunta, Kant juzgó conveniente —y en eso radica la genialidad de su planteamiento en la época— dilucidar en primer lugar las condiciones y los límites del conocimiento humano. Y lo hizo en el marco de su *Crítica de la razón pura* (1781).

Sin embargo, el «Prólogo crítico del conocimiento» de Benjamin no es precisamente un ejercicio posterior dentro de esta disciplina, la crítica del conocimiento, sino más bien un ataque frontal poético-analítico a la idea tan compartida de que la tarea de la filosofía futura debería, o podría, consistir ante todo en el desarrollo de una teoría del conocimiento de cuño kantiano. Lo que Benjamin criticaba era, dicho con otras palabras, la reducción de la filosofía moderna a una teoría del conocimiento. Esta limitación era para él una evolución completamente descaminada y de efectos devastadores para toda la cultura.

Por lo tanto, el trabajo de habilitación de Benjamin no consistía ante todo en algo así como un análisis de la «forma del drama barroco» y su supuesto origen, sino en una crítica fundamental, revestida de análisis literario, a aquel «drama» o tragedia en que, a su modo de ver, se había convertido la filosofía moderna. Así, era lógico que el prólogo no tratara de descubrir las verdaderas *condiciones de posibilidad del conocimiento*, sino, por el contrario, de exponer de manera concentrada las modernas *condiciones de imposibilidad*, en gran medida predominantes, *del verdadero conocimiento*.

Ahora bien, estas falsas condiciones aparecen artísticamente plasmadas (y tal es la clave analítica de Benjamin) con una concentración singular en el fenómeno del drama barroco. Se *muestran* en las obras realmente existentes del drama barroco con ejemplar claridad. En esas obras encuentran una paradigmática materialización artística. Benjamin había reconocido ya en su tesis de 1919 la verdadera función de la crítica en la revelación de verdades que durante centurias permanecieron ocultas en las obras de arte.

Una vez aclarada la intención del trabajo, solo se plantean tres preguntas esenciales que concuerdan con la estructura de la obra de Benjamin sobre el drama. Son estas: ¿Qué es eso tan devastador en la filosofía moderna reducida a teoría del conocimiento? ¿Cuáles son sus supuestos erróneos? («Prólogo crítico del conocimiento»). ¿En qué medida cumple, dentro del análisis de este decaimiento, el medio artístico de la alegoría una particular función teórica del conocimiento? (Parte II: «Alegoría y drama»).

Las tesis fundamentales de Benjamin aparecen en el prólogo cual bocetos desperdigados por los suelos de un taller artístico. Por eso es un texto que se cuenta entre los más oscuros, pero también más ricos, que se hayan escrito en lengua alemana. Desarrollado con argumentos analíticos y, conforme a los planteamientos de su autor, concentrado en la pregunta por el papel del lenguaje como condición del conocimiento *per se*, se ordena en una apretada recopilación de todas las convicciones esenciales que desde 1916 caracterizaron y guiaron el pensamiento de Benjamin. Como si este prólogo fuese una esfinge, Benjamin deja la solución de su enigma al lector que quiera moverse libremente en el espacio de su pensamiento. Y vale la pena intentarlo.

Para Benjamin, el primer pecado de la moderna filosofía del lenguaje consiste en dar por sentada la arbitrariedad fundamental de los signos lingüísticos. La relación de la palabra «mesa», por ejemplo, con el objeto que designa no sería esencial, sino completamente arbitraria. A esta suposición, jamás cuestionada, del pensamiento moderno opone Benjamin una concepción adánica, incluso paradisiaca, del lenguaje. En un lenguaje originario, y por ende verdaderamente creador de significados, que Benjamin llama «lenguaje puro», la relación de los signos/nombres con las cosas designadas no era arbitraria, sino necesaria y esencial:

> El denominar adánico está tan lejos de ser juego y arbitrio, que en él se confirma el estado paradisiaco como aquel que aún no tenía que bregar con el significado comunicativo de las palabras.[171]

En consecuencia, la segunda suposición errónea de la moderna filosofía del lenguaje es la de reconocer en la comunicación la verdadera función, y hasta la esencia misma del lenguaje. Pero, según Benjamin, el lenguaje no es un *medio para* comunicar a otros hombres una información útil, sino un *medio en* el que el ser humano se apercibe de sí mismo y de todas las cosas que lo rodean; en el que las conoce a ellas y a sí mismo al nombrarlas. El hombre no se expresa por medio del lenguaje, sino que el lenguaje se expresa en él:

> Es fundamental saber que esta esencia espiritual se comunica *en* el lenguaje y no *por medio* del lenguaje. No hay, pues, ningún hablante de lenguas si por tal se entiende el que se comunica *por medio* de esas lenguas. La esencia espiritual se comunica en una lengua y no por medio de ella […].[172]

Lo que, en 1916, Benjamin todavía llamaba «esencia espiritual» lo denominó en el prólogo a la obra sobre el drama «idea», conforme a su deseada «presentación del todo como teoría de las ideas». Su tesis era que el lenguaje no está en modo alguno al servicio de la comunicación mundana, sino al servicio de la revelación del ser. En el lenguaje así entendido acontece una revelación, no una comunicación. Algo que, por cierto, se halla en perfecta consonancia con el *Tractatus* de Wittgenstein y

con las reflexiones de Heidegger, lentamente desarrolladas en los años en torno a 1925, sobre la esencia del lenguaje.

Sin embargo, una revelación no es algo que puedan promover por sí solos los sujetos sedientos de conocimiento. El percatarse de ese acontecer iluminador requiere del hombre una actitud más bien pasiva, de escucha del ser. Una actitud opuesta a la actividad moderna de la indagación científica que investiga la naturaleza (por ejemplo, en la forma del experimento científico), así como del saber curioso del sujeto moderno, acumulador de saberes.

En lugar de un acontecer revelador o iluminador que redime de forma momentánea y que, para Benjamin, no es muy distinto de este mundo ni se puede provocar activamente en él, se da en la modernidad una filosofía de la historia bajo el signo del progreso gradual en todos los órdenes, también el social, de camino hacia la verdad, la libertad y la justicia.

A este cuadro de progreso continuo de la humanidad que alentaba a toda la Ilustración y no menos a la filosofía de Immanuel Kant, opone Benjamin la lógica del acontecimiento disruptivo, que más tarde llamará *Chok*. El mejor ejemplo de estos acontecimientos de *Chok*, que derriba concepciones enteras del mundo y crea otras, son los *orígenes* (como, por ejemplo, el «origen del drama»). Pues

> el origen no designa el devenir de lo originado, sino lo que lo hace devenir y pasar. El origen está en el flujo del devenir como torbellino, arrastrando en su rítmica el material de la génesis.[173]

Los orígenes no son, pues, para Benjamin, acontecimientos *en* el tiempo histórico, sino comienzos de nuevas cronologías históricas, y también situaciones del mundo.[174] El origen de la modernidad filosófica y todo cuanto en su torbellino arrastra de constelaciones previas del saber para poder instaurarse es el verdadero objeto de todo el pensamiento benjaminiano.

PERCEPCIÓN MNÉMICA

Aquí ya puede reconocerse lo sumamente alejado que se halla el texto benjaminiano en su planteamiento y su carácter de las normas (o

exigencias) del trabajo académico. No es sorprendente que a los dictaminadores les chocara y causara extrañeza. Estos habían pedido y esperado, con todo derecho, un trabajo de cualificación. Lo que recibieron fue una declaración. Y una declaración que no revelaba una pobreza intelectual del autor, sino la de toda la práctica filosófica de su época. El «Prólogo crítico del conocimiento» de Benjamin quería ser él mismo un acontecimiento: el salto a un nuevo pensamiento, capaz de arrastrar consigo todo lo actual y superar la filosofía moderna. Una inmensa desfachatez.

Sobre todo, si se repara en lo extremadamente reaccionaria que parece la alternativa del origen que Benjamin propone a la era de la filosofía moderna. En última instancia, así lo indica Benjamin, solo un Dios (un acontecimiento divino) podría ofrecer la verdadera salvación. Un acontecimiento divino como el fenómeno mismo del lenguaje. Así como, para él, el lenguaje —la condición de todo acceso a los significados del mundo— no puede ser de origen humano, tampoco puede serlo el acontecimiento conmocionante y salvador de conocer la verdad (en un «lenguaje puro»). De ahí que Benjamin insista sin cesar, como Wittgenstein, en que el milagro del lenguaje mismo no puede explicarse *dentro* del lenguaje. En todo caso, la verdadera esencia de esta relación puede *mostrarse* mediante formas especiales de representación lingüística.

El esfuerzo lingüístico que requiere hacer referencias concentradas a las raíces de lo que él considera el «percibir originario» desde la falsa percepción fáctica de un periodo concreto es lo que Benjamin llama filosofía. Que, además, es un recordar:

> Cosa del filósofo será restaurar en su primacía, mediante la exposición, el carácter simbólico de la palabra, en el cual la idea llega a ser autoentendimiento, que es lo contrario de toda comunicación dirigida hacia fuera. Pero, puesto que la filosofía no se puede arrogar el discurso de la revelación, esto únicamente puede suceder mediante un recordar que se haya remontado al percibir primordial. [175]

Este recordar, que se produce ante todo con la inmersión en las imágenes artísticas del pensamiento expresamente creadas a tal fin, tiene el carácter de un percibir más bien pasivo, y no de un conocer activo. En este contexto, que deja primero (como Benjamin subraya expresamente) la impresión de una imposibilidad, el filósofo habla de un «fecundo escepticismo». Este da lugar a una intensificación, basada en la repetición contemplativa, de la

propia percepción para abrirla a todos los fenómenos en toda su posible riqueza empírica. Es perfectamente comparable a un mandala budista en cuyo patrón cargado de alegoría ha de concentrarse el espíritu buscador para purificarse y disolver todas las imágenes ilusorias. En palabras de Benjamin:

> Este [escepticismo] podría compararse con la profunda toma de aliento del pensamiento, tras la cual puede perderse con calma, sin rastro de agobio, en lo más minúsculo. De lo más minúsculo, en efecto, es de lo que se habla cada vez que la consideración se sumerge en una obra y en la forma del arte para evaluar su contenido. La precipitación con que se suele tratar a las obras, con el mismo manotazo con que se escamotean bienes ajenos, es propia de expertos, y no es en absoluto mejor que la bonhomía de los ignaros. Para la verdadera contemplación, en cambio, el alejamiento del procedimiento deductivo va ligado a un retorno cada vez más profundo, cada vez más ferviente, a los fenómenos, que nunca corren el peligro de ser objetos de un turbio asombro, por cuanto su exposición es al mismo tiempo la exposición de las ideas, y solo en ellos se salva lo que tienen de individual.

Para calibrar ese decaimiento, es esencial en Benjamin advertir a qué clase de juicio conducirá este paradisiaco «retorno a los fenómenos», a las «cosas mismas», a saber: a un *juicio de valor* en sentido moral.

La arrogancia de los enjuiciadores sujetos modernos de erigirse ante la Creación en jueces del bien y del mal y con ello propagar la idea de que una ética humana puede fundarse en el mundo de los fenómenos[176] —y enteramente en el fenómeno del lenguaje mismo— es para Benjamin el verdadero pecado original de la modernidad, el pecado fatal que todo lo deforma. Ateniéndose al tema que se le encargó tratar en su trabajo, conecta este pecado con el origen del drama barroco en Alemania como ejemplo de estado menguante de un género en vías de desaparición:

> La aplastante subjetividad antiartística del Barroco converge en este punto con la esencia teológica de lo subjetivo. La Biblia había introducido el mal bajo el concepto del saber. El convertirse en «conocedores del bien y del mal» es lo que promete la serpiente a los primeros seres humanos. Pero de Dios se dice después de la Creación: «Y vio Dios que todo lo que había hecho era muy bueno». El saber del mal no tiene, pues, un objeto. Este no está en el mundo. […] El saber del bien y del mal es así lo opuesto a cualquier saber sobre las cosas. Al estar relacionado con la profundidad de lo subjetivo, solo es en el fondo saber del mal. Es «palabrería» en el profundo sentido en que Kierkegaard entiende esta palabra. En cuanto triunfo de la subjetividad y alba de un régimen de arbitrariedad sobre las cosas, este saber es el origen de toda contemplación alegórica de dicho saber. […] Pues el bien y el mal son innombrables, y al carecer de nombre están fuera de aquel lenguaje de los nombres en el que el hombre paradisiaco denominaba las cosas, y que finalmente abandonará en el abismo de la interrogación.[177]

El triunfo de la subjetividad y el imperio de la arbitrariedad, nacido del inmanentismo, sobre las cosas, y no menos sobre la naturaleza, que bajo él deviene cosa, es lo que finalmente conduce a la nefasta cosificación del hombre. En esto radica, en síntesis, el verdadero drama de la modernidad, en cuyo sombrío origen indaga la obra de Benjamin. El conocimiento del bien y del mal no tiene en verdad «un objeto», no está «*en* el mundo». Para decirlo con la peculiar ontología de Benjamin, basada en el hecho de nombrar: está «fuera del lenguaje de los nombres».

Pero, de lo que no se puede hablar, es mejor callar. Y eso mismo es lo que no hace el sujeto moderno en su voluntad de total autoaniquilación. Él recurre a la «palabrería», y en este proceso se enreda cada vez más en una falsa y estéril percepción cuyo efecto, solo oscuramente entrevisto, es la tristeza.

Estos son los diagnósticos sobre el estado de la cultura, y también de la filosofía como disciplina considerada académica, que, como hemos visto, comparten plenamente Wittgenstein y Heidegger. Asimismo, comparten la convicción de que no existe una ética filosófica, y todo intento de fundamentarla desde un planteamiento inmanentista no es sino el síntoma más claro del grado en que la palabrería ha arraigado en los seres humanos en cuanto denominadores.

Ninguno de estos pensadores escribió nunca, ni intentó hacerlo, una ética en el sentido convencional. Tampoco Cassirer. Tenían sus razones para no hacerlo.

TRISTES TRÓPICOS

El drama concreto que, con el origen de la modernidad, ensombrece poco a poco y nubla el mundo, no afecta para Benjamin exclusivamente al hombre mal concebido como sujeto que juzga. Afecta por igual a los objetos de la naturaleza que se consideran mudos, de los que el hombre moderno cree poder disponer tan libre y arbitrariamente como de los signos arbitrarios con que los nombra. Pero la naturaleza está lejos de ser, para Benjamin,

esencialmente muda. Al contrario, ha ido enmudeciendo cada vez más «tras la caída». Pero solo ha enmudecido para nosotros.

En el «lenguaje verdadero», la naturaleza nos habla a nosotros igual que nosotros a ella. Nadie da aquí al otro un significado, sino que el significado se da solo.

Un percibir y escuchar recíprocos que, bajo las condiciones completamente deformadas del conocimiento en la modernidad, hace que entre ambos polos de esta dinámica (naturaleza y hombre) se produzca una pérdida de resonancia recíprocamente acentuada. A este fenómeno deprimente de completa pérdida del significado o del lenguaje mismo («ya nada me habla») lo denomina Benjamin con gran acierto tristeza:

> La tristeza de la naturaleza la hace enmudecer. En toda tristeza hay una profunda inclinación al enmudecimiento, y esto es mucho más que incapacidad o desgana comunicativa. […] Pero en el lenguaje de los hombres, ellas [las cosas de la naturaleza] son sobrenombradas […]. El sobrenombre es el fondo lingüístico más profundo de toda tristeza y (por parte de la cosa) de todo enmudecer.[178]

La época del barroco trata de compensar tal enmudecimiento derivado del espíritu del moderno y curioso «sobrenombrar»[179] en lo artístico. Más concretamente, en el drama alemán, en extremo desorientado y subyugado a un formalismo exagerado, pues lo verbaliza todo en el escenario, y lo convierte todo, aun lo más ajeno y lejano, en objeto de una comunicación dramática dirigida al público. Es como un ciego furor ocasionado por la pérdida, originaria en él, del significado, que se halla en caída libre. Es decir, un auténtico drama del conocimiento que, según Benjamin, no podrá por menos de repetirse en los excesos lingüísticos del expresionismo —que él equipara expresamente a los del barroco—, iniciado en la primera década del siglo, unos excesos claramente motivados por un decaimiento.

Este trasfondo explica también el papel decisivo de la alegoría como recurso típicamente barroco de representación artística. Una alegoría (por ejemplo, la representación de una mujer con una balanza en la mano como alegoría de la justicia, o, en tiempos más recientes, una novela como *Cien años de soledad* como alegoría del destino colonial de Colombia) es una forma de comunicación indirecta. En vez de decir algo directamente, se lo simboliza de manera indirecta. Pero, como medio predilecto de representación en el drama barroco, la alegoría es para Benjamin ante todo

una cosa: la representación clara y abierta de la extrema desesperanza. La herramienta más apropiada para hacer visible la verdadera naturaleza del mundo tras la Caída. La alegoría como «medio diabólico de conocimiento» es, en un mundo sometido a la completa arbitrariedad (semiótica), el medio artístico de conocimiento por excelencia. En palabras de Benjamin:

> La intención de la alegoría es tan contraria a la encaminada a la verdad, que lo que en ella aparece más claramente que ninguna otra cosa es la unidad de una pura curiosidad enderezada a un mero saber y el orgulloso aislamiento humano.[180]

Si la verdadera tarea de la filosofía consiste en un «recordar que se haya remontado al percibir primordial», en los tiempos posteriores a la «caída» moderna no podrá consistir en otra cosa que en evidenciar las condiciones de la fáctica imposibilidad del verdadero conocimiento. Y, para ello, ningún medio de conocimiento puede ser más apropiado que justamente aquel que se distinga por exponer de la forma más persuasiva posible la completa arbitrariedad y disparidad que caracteriza a su tiempo. Un método de conocimiento que contradiga la intención que en definitiva guía al pensamiento indagador hacia la verdad de manera tan clara y directa que pueda apreciarse en él con especial nitidez el abismo de la pérdida acontecida; que pueda *mostrarse* como un negativo de ella.

Después de la caída, en la modernidad no hay ninguna manera directa de expresar la verdad. El lenguaje mismo es ya demasiado complicado y vacuo. Pero es muy posible que, dentro de esta enmarañada situación, haya maneras de hacer visible y recordable el grado de penetración de la percepción falsa: la alegoría misma. Por eso, en la manera de escribir y de conocer propia del pensamiento en imágenes, la alegoría determinó la producción de Benjamin de 1924 y 1925, llevándola a una nueva culminación formal.

ÁLBUM CRÍTICO

Para la plena comprensión de su proyecto filosófico sistemáticamente concebido, y también realizado, es preciso subrayar que, para Benjamin, la forma de representación alegórica era un anti medio de conocimiento en

sentido eminente. El lenguaje, tal como es, no nos proporciona otros medios (y posiblemente nunca lo haga). De igual modo que Wittgenstein tuvo que ascender por su escalera de proposiciones que él mismo reconocía carentes de sentido y, por tanto, alejadas de la verdad, para «ver correctamente el mundo», Benjamin se sirvió de la alegoría y la lectura alegórica como medio primario de una crítica orientada a la verdad en la situación de su época, todavía moderna. Para Benjamin, la verdad tampoco puede decirse con el lenguaje en la situación de la cultura en que irrevocablemente se encuentra él, pero sí es posible mostrarla o señalarla.

Por eso, el recurso a la imagen alegórica del pensamiento reemplaza las argumentaciones lógicas estrictas por la lógica práctica del álbum, de recorrer en zigzag, campo a través, por distintos pasajes y en todas las direcciones un dominio muy ramificado de ideas, y tocar siempre de nuevo los mismos puntos, o casi los mismos puntos, en diferentes direcciones, componiendo nuevas constelaciones que ofrezcan al observador una clara imagen de la situación, incluida la suya propia. El propio prólogo crítico de Benjamin ya exhibe en su dispersión grandiosamente compleja de argumentos ese carácter de álbum o de esbozo. Quien no es capaz de recomponer esta enigmática dispersión tampoco es capaz de entender los signos de su particular época. El «Prólogo crítico del conocimiento» que escribió Benjamin puede entenderse así como una suerte de prueba. Quien no la supera debe callar. Pero en ningún caso juzgar ni sentenciar.

Visto así aquel trabajo, Benjamin no fracasó con él en Fráncfort, sino que Fráncfort fracasó ante su trabajo. Y, por cierto, no solo los de Fráncfort, sino buena parte de las hoy bastante activas comunidades de culto a Benjamin, que más parecen empeñadas en elevar a su héroe al pedestal del esotérico exuberante en asociaciones que en recibir en toda su extensión su impulso profundamente sistemático y reconocer su independencia cargada de futuro. En este sentido, la era de la tristeza dura hasta hoy.

O PALESTINA O EL COMUNISMO

La obsesión de Benjamin, que las estrecheces económicas acentuaron, por hacer una carrera académica —una idea que, en los momentos más lúcidos

de su existencia no le inspiraba «más que horror»— era el verdadero origen de su drama biográfico. Con el más que comprensible rechazo de un trabajo como el suyo, en el que latía un rechazo radical de aquellas disciplinas e instituciones académicas para las que se empeñaba en fingir una cualificación formal, Benjamin se sintió liberado de ese foco de atracción de su vida adulta. A pesar de todos los oscuros sentimientos que sin duda acompañaron a un rechazo como aquel, experimentó el dictamen de Fráncfort como una liberación. En agosto de 1925, por ejemplo, le hizo saber por vía epistolar a su «representante» y único valedor en Fráncfort, Gottfried Salomon-Delatour: «Si mi autoestima dependiese en lo más mínimo de aquella opinión, la manera frívola e irresponsable en que la instancia decisora ha tratado mi asunto me habría asestado un golpe del que mi productividad habría tardado en recuperarse. El que no me haya ocurrido eso (sino más bien lo contrario) es asunto mío».[181]

Así pues, a mediados del año 1925, Benjamin se sentía por vez primera un hombre realmente libre. Incluso tenía libertad para pasar hambre… La futura orientación de su creación y, en consecuencia, la elección de sus futuros medios de vida, le exigían tomar una decisión de carácter trascendental. En el libro sobre el drama barroco alemán, todas las ideas centrales de las obras anteriormente publicadas —el texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre*, el artículo sobre «Destino y carácter», el «Prólogo» a la traducción de Baudelaire y el ensayo sobre *Las afinidades electivas*— se hallaban íntima y singularmente relacionadas y entretejidas unas con otras. En 1925, Benjamin disponía de una concepción filosófica del todo personal, y también de una voz que, desde las primeras imágenes del pensamiento, como las del texto sobre Nápoles, empezaba a articular de forma cada vez más libre e intuitiva. Desde el punto de vista sistemático, los análisis del libro sobre el drama alemán le sugerían dos vías por las que encarrilar su investigación y su vida igualmente importantes, pero incompatibles entre sí. Ambas se pueden reducir en pocas palabras a la decisión entre Palestina y Moscú.

Por supuesto, Palestina significaba sumergirse a través de sus obras en la teología del judaísmo en el sentido de una permanente búsqueda del lenguaje adánico perdido y la preservación del horizonte de salvación enteramente trascendente del mesianismo judío. A favor de este camino estaba su íntimo y fiel amigo Gershom Scholem, que ya en 1923 había

emigrado a Palestina e intentaba atraerle a la Tierra Prometida. Para tomar ese camino era condición necesaria el hebreo, que Benjamin por entonces ni hablaba ni leía.

Por otra parte, era notorio que, en la fase soñadora de su comunismo de almohada en verano de 1924 en Capri, muchas de sus ideas fueran en la dirección de un diagnóstico de la época como el que había realizado, por ejemplo, Georg Lukács en sus obras más recientes, sobre todo en su libro *Historia y conciencia de clase*, aparecido en 1923, que Benjamin leyó con sumo interés y comentó detenidamente con Adorno, Kracauer y Sohn-Rethel.

A esas alturas, ya le era posible descodificar o circunscribir sin problema las oscuras fuerzas míticas que en su ensayo sobre *Las afinidades electivas* gobernaban ocultas la autoconciencia burguesa, como las de la lucha de clases. Y el principal reproche que Benjamin hizo sin reservas al drama de toda la modernidad y su filosofía fue el de «cosificación», tanto de la naturaleza como, especialmente, del hombre.

Lukács había distinguido como pecado mortal del capitalismo una dinámica alienante de «supresión cada vez mayor de las propiedades cualitativas, individuales, del trabajador».[182] Este reproche de alienación cosificadora del proletariado por el sistema se adecuaba perfectamente a la noción que había desarrollado Benjamin de una desdiferenciación y una intercambiabilidad arbitraria de todas las cosas conforme al espíritu de una filosofía del lenguaje que explicaba todo signo como algo motivado de manera arbitraria en lo que no quería reconocer ninguna conexión original significativa con el sagrado nombrar. El arte alegórico del barroco se había distinguido, según los análisis de Benjamin, por su empeño en interpretar un desconcierto creado que se olvidaba de la individualidad:

> Cada personaje, cada cosa y cada situación puede significar cualquier otra. Esta posibilidad emite un juicio devastador, pero justo, sobre el mundo profano al definirlo como un mundo en el cual apenas importa el detalle.[183]

Y, con él, podríamos añadir sin tapujos, tampoco importa el individuo humano como tal individuo. ¿Hacia dónde dirigirse? Benjamin veía la encrucijada con toda claridad, y en mayo de 1925, cuando el fracaso de su habilitación ya era fácil de predecir, escribió:

> Para mí, todo depende de cómo sean las relaciones con las editoriales. Si no tengo suerte, es posible que acelere mi ocupación con la política marxista y —con la perspectiva de hacer en breve, al menos durante un tiempo, un viaje a Moscú— ingrese en el partido. Tarde o temprano daré este paso. El horizonte de mi trabajo ya no es el antiguo, y no puedo estrecharlo artificialmente. Por supuesto, habrá primero un gran conflicto de fuerzas (las mías individuales) en el que esto y el estudio del hebreo tendrán que entrar, y no preveo una decisión radical, sino que debo hacer el experimento de empezar aquí o allá. Solo con estas dos experiencias puedo abarcar en su totalidad el horizonte que se me antoje más oscuro o más claro.

Como teórico enfático de la situación límite, de la decisión y del salto, Benjamin mostró siempre un carácter vacilante en la vida real. Como la célebre pulga que en cada uno de sus saltos recorre siempre la mitad de la distancia a su meta, era en su vida real un especialista en el medio salto. También lo demostró en otoño de 1925.

Las «relaciones con las editoriales» mejoraron mucho: firmó un contrato con la editorial Rowohlt. Esta editorial quería publicar al año siguiente tanto el ensayo sobre *Las afinidades electivas* como el trabajo sobre el drama barroco, y alguna obra más (la posterior *Calle de sentido único*). Y no solo eso, sino que le ofreció una paga mensual (aunque insuficiente para vivir de ella). Además, recibió el encargo de traducir para Rowohlt más tomos de la novela de Proust *En busca del tiempo perdido*.

Ante la alternativa decisiva e inevitable para Benjamin entre Moscú y Palestina, en noviembre de 1925 sintió una poderosa atracción por la ciudad letona de Riga, donde podría recargarse de energía anímica durante unas semanas. El motivo de esa atracción fue Asia Lacis, que trabajaba allí en diversas escenificaciones. El eros del cuerpo venció a la amistad con Scholem. Con notoria mala conciencia informó Benjamin desde Riga a su amigo de que estaba aprendiendo mucho hebreo (durante los siguientes años no dejó de asegurarlo) e incluso había «visto a algunos judíos del Este» en la invernal y oscura ciudad de la bahía báltica.[184] Señal de algo, sin duda. Pero, ¿de qué?

ESTAR CERCA

A comienzos del verano de 1925, mientras Walter Benjamin esperaba en Fráncfort el dictamen sobre su estudio del drama barroco, Martin Heidegger se hallaba en un estado de exaltación erótica. Ni siquiera la sombría ciudad de Marburgo y la atadura cada vez más penosa de la vida docente en ella lograron atenuarlo. «Me encuentro en una situación muy fastidiosa, pues hay uno que me ha endosado una tesis doctoral ya terminada que debo examinar a fondo… y todo para tener que rechazarla. Este bonito trabajo me hará perder media semana. Ojalá haya terminado cuando llegues. Al menos eso deseo. Porque en mi trabajo siempre me gusta tenerte cerca. […] Ven, por favor, el viernes por la tarde, como la última vez», escribe Heidegger a Hannah el 1 de julio de 1925. La ocasión era especialmente propicia, pues la mujer de Heidegger, Elfride, que celebraba su cumpleaños dos días después junto con su hijo Jörg, había ido a casa de sus padres en Wiesbaden. También ella esperaba con tal motivo una carta de Heidegger. Esta da una idea del carácter más bien funcional que acabó por adquirir su lazo conyugal:

> Recibe mi más afectuosa felicitación por tu cumpleaños. En este día quiero agradecerte las atenciones que has tenido conmigo y tu colaboración. Esta es (además de la crítica fenomenológica) la cosa más difícil: tener que renunciar y esperar y confiar. Y cuando veo un semestre como este desde tu perspectiva, me doy cuenta de las fuerzas que requiere. Todavía hay una diferencia entre lo que se hace por deber y lo que tú das de tu bondad y tus fuerzas. Y aunque no hable de ello, sabes que lo pienso. Por negativo que sea por mi parte que también este día te encuentres lejos, me da la oportunidad de manifestarte mi gratitud más expresivamente que de ordinario. Y visto así, me alegra pensar que con mi renuncia puedo darte a ti y a tus queridos padres una alegría.[185]

Décadas más tarde, Hannah Arendt juzgaría que el hombre Heidegger no tenía mal carácter: simplemente no tenía ningún carácter. Leyendo ambas cartas, muy probablemente escritas el mismo día, uno puede hacerse una idea de a qué podía referirse. Eros y matrimonio parecían en la vida de Heidegger dos ámbitos bien separados, a la buena manera burguesa. Asimismo, de ambas cartas parecía desprenderse con toda claridad que Heidegger no se dirigía a las destinatarias como personas independientes, pues las alababa desde una relación de subordinación funcional, como si fuesen el medio para un fin. Ese fin sagrado era la tarea de pensar. La de su pensamiento. Esta era la relación principal que Heidegger tenía con sus semejantes cuando los reconocía como tales. En verano de 1925, su tarea

filosófica necesitaba concretarse con urgencia, sin posibilidad de aplazamiento, en una obra personal. Pues lo único que el «secreto rey» de la filosofía en lengua alemana había escrito hasta ese momento eran, aparte de su tesis doctoral y su trabajo de habilitación, meros fragmentos y pruebas de cualificación. Nada madurado, nada culminado. Nada con peso propio.

MANOS A LA OBRA

En julio de 1925, Nicolai Hartmann, profesor titular en Marburgo, fue llamado a ocupar una cátedra en la Universidad de Colonia. Aceptó enseguida, inducido por la presión apreciable que sobre él ejercía la presencia de Heidegger en Marburgo. Y mientras Heidegger se ponía rápidamente de acuerdo por carta con Jaspers en que Ernst Cassirer sería «sin duda el mejor» para ocupar la vacante en Marburgo, la facultad, bajo la dirección de Hartmann, consideraba que Heidegger sería el sucesor ideal de Paul Natorp, fallecido en 1924, en Marburgo. Para eso, Heidegger se vio urgido a presentar una obra personal. De no hacerlo, ninguna intercesión daría fruto en el ministerio de Berlín, que tenía la última palabra. También el zorro Heidegger se veía ahora dentro de la trampa institucional. Si valoraba su imagen y su posición, debía actuar como era debido.

Solo once meses más tarde, el 18 de junio de 1926, la facultad de Marburgo envió a Berlín los primeros pliegos impresos de *El ser y el tiempo*. Heidegger no dejó de quejarse de la enorme presión a la que se había visto sometido para redactar su obra capital (la única obra personal que publicaría en forma de libro). La redacción de esta obra puede contarse entre los grandes arrebatos creadores de la historia de la filosofía. Si se resta el tiempo que debía dedicar a las obligaciones del semestre en Marburgo, en que apenas podía escribir con continuidad, el grueso de esta obra de 450 páginas tuvo que haberlo escrito en menos de cinco meses, esto es, unas treinta páginas listas para la imprenta por semana.

Es cierto que Heidegger pudo recurrir a detallados trabajos preparatorios, especialmente conferencias y lecciones de los últimos seis años. *El ser y el tiempo* es la conclusión provisional de un constante pensar e indagar que fue plasmándose, desde las primeras lecciones del precario semestre de

1919, en las «Indicaciones de la situación hermenéutica», las lecciones de Marburgo sobre *El sofista* de Platón y las de «Historia del concepto de tiempo». Estas últimas las impartió en el semestre de verano de 1925 (dos veces a la semana de siete a ocho de la mañana).

EXPOSICIÓN(2) DE LA PREGUNTA

El foco de esta etapa de su pensamiento fue la exposición del sentido de una única pregunta: la pregunta por el ser; más en concreto, la pregunta por el *sentido de ser*. Pero, antes de (volver a) clarificar en general esa pregunta originaria del pensamiento, y más aún de poder avanzar una respuesta, era preciso, según Heidegger, exponer la específica forma de ser del único ser conocido para el que puede tener sentido hacerse esa pregunta: el hombre.

Solo para el hombre es el sentido de ser un posible objeto de interrogación. Solo el hombre está en condiciones de asombrarse de que «en general haya algo y no más bien nada». Y solo el hombre puede, como participante de una forma de vida propia de los hablantes, preguntarse cuál puede ser el sentido de su existencia concreta. Para separar su modo de investigación, que denomina «ontológico-fundamental», de toda investigación biológica, antropológica, psicológica e incluso trascendental en el sentido de Kant, Heidegger habla, como ya hemos visto, del hombre como el *Dasein* (el ser o estar «ahí»):

> El *Dasein* es un ente que no se limita a figurar entre otros entes. Antes bien, se distingue […] porque en su ser *le va* este su ser. Pero a esta constitución del ser del *Dasein* es inherente tener en su ser relativamente a este su ser una relación de ser. Y esto a su vez quiere decir: el *Dasein* se comprende en su ser de un modo más o menos expreso.[186]

Que cada *Dasein* se comprenda siempre, como sostiene Heidegger, de algún modo más o menos expreso en su ser significa también que cada comprensión del ser no se comprende a sí misma de por sí. Los falsos análisis y los conceptos mal escogidos pueden hacer que esta relación se le presente al *Dasein* oscura y deformada. Y esto es, según Heidegger (refiriéndose a la entera constelación cultural en que se encuentra), lo que suele ocurrir.

Como consecuencia de un permanente acontecer de «caída» que, para el Heidegger de 1925, se inició por lo menos desde Aristóteles para luego, al comienzo de la filosofía moderna, experimentar con Descartes un nuevo y decisivo agravamiento, no solo se declaró tabú el posible sentido de la pregunta por el «sentido de ser», sino que además el propio *Dasein* acabó siendo, por así decirlo, ciego para los verdaderos fundamentos y fuentes de su comprensión del ser y, por lo tanto, para el sentido de la vida. En este contexto, Heidegger diagnosticó un universal *olvido del ser* en la cultura moderna, y de modo especial en la filosofía moderna como teoría del conocimiento.

Su análisis perseguía así, en sustancia, justo la misma meta que Benjamin se había propuesto en *El origen del drama barroco alemán*. Ambas obras coinciden en el punto de partida: teniendo en cuenta la situación en que se halla la cultura, sería demasiado precipitado e inadecuado intentar dar respuestas. Solo se lograría abonar de una manera conceptualmente ocurrente la pérdida y el olvido. A esta exposición, que al principio debía ser puramente preparatoria, de la cuestión, se refirió Heidegger en *El ser y el tiempo*: por eso tituló su estudio «Análisis fundamental y preparatorio del *Dasein*».

El término *análisis* debe entenderse aquí no solo en un sentido descriptivo, sino también terapéutico. El *Dasein* capaz de comprender debe volver, mediante una nueva descripción lo más próxima posible a los fenómenos y libre de prejuicios, y, por tanto, universalmente comprehensiva, a la luz liberadora de su verdadera relación fundamental. Igual que en el psicoanálisis freudiano, o incluso la filosofía wittgensteiniana del *Tractatus*, la meta de una descripción lo más precisa y estructurada posible de cada situación (en el sentido más amplio) lleva aparejada una transformación fundamental, que da más seguridad a la manera de conducir la propia vida.

Este proyecto comportó para Heidegger la necesidad de dejar de lado, en el propio filosofar, los conceptos fácticamente dominantes, pero en esencia falsos, que caracterizan la situación del mundo moderno (sujeto, objeto, realidad, individualidad, valor, vida, materia, cosa), o bien sustituirlos por nuevas acuñaciones (*Dasein*, mundo circundante, ser-en-el-mundo, *Jemeinigkeit*, cuidado, útiles). No cabe un hablar justo en el hablar falso. Por eso, Heidegger quería traer al mundo uno nuevo.

EL TIEMPO DEL *DASEIN*

La comprensión del tiempo y la temporalidad no es en modo alguno ajena a la exigencia de proximidad a la experiencia y a una vivencia lo más libre de prejuicios posible que Heidegger había heredado de la fenomenología de Husserl. En vez de partir de un «concepto vulgar del tiempo», que es el de un tiempo neutro, matemático y mensurable por estar dividido en los puntos temporales que conocemos como segundos y minutos, Heidegger buscaba una concepción del tiempo que resultase de la manera específica de vivir su temporalidad por parte del *Dasein*. Esta fundamentación limita el marco temporal del que quería hablar Heidegger en su analítica del *Dasein* estrictamente a la esfera de la inmanencia de lo experimentable con vivencias. Dicho de otro modo: el tiempo que puede contribuir a aclarar las posibilidades de ser encerradas en el *Dasein* es un tiempo distinto. Un tiempo finito. Su horizonte auténticamente creador de sentido es la muerte. Toda referencia a la trascendencia, sea en la forma de la supervivencia o de una revelación mesiánica en el sentido de Benjamin, es parte del acontecer deformador, no de la exposición. Igual que para Wittgenstein, la muerte no es para Heidegger un acontecimiento de la vida. Pero, a la inversa que ese Wittgenstein predispuesto a la fe, Heidegger ve precisamente en la intuición de este límite absoluto la verdadera garantía de que solo cabe interrogarse por el sentido del «enigma de la vida»,[187] y hasta estremecerse ante él, *dentro* de un horizonte así entendido, es decir, finito.

La inmediatez de la experiencia que distingue a la filosofía de Heidegger se demuestra asimismo en esta obra en que Heidegger recurre constantemente, para ilustrar sus análisis, a contextos, estados y situaciones límite que a él mismo le tocan de cerca… y le proporcionan una ilustración de su particular modo de vivir. Esto es así sobre todo en los tres conceptos clave que organizan su dilucidación filosófica del *Dasein*: los *útiles*, la *angustia* [*Angst*] y la *muerte*.

¿QUÉ ES UN MARTILLO?: EL ANÁLISIS DE LOS ÚTILES

La embriaguez productiva de Heidegger se puede datar con exactitud: comenzó en torno al 8 de agosto de 1925. Con el fin de escribir su obra, Heidegger se retiró a la cabaña de Todtnauberg, donde la familia también pasó todo aquel verano. «El 1 de agosto me iré a la cabaña, y me alegra mucho la idea de sentir los fuertes aires de las montañas: esta suave y ligera brisa de aquí abajo lo arruina a uno a la larga. Ocho días haciendo de leñador, y luego a escribir», informó a Jaspers todavía desde Marburgo. Solo el aire de las alturas le permitía respirar y pensar con claridad. No es casual que, en esas líneas, Heidegger relacionase sin más el trabajo de leñador que le esperaba con la escritura. También aquí se escenificaba como hombre que, a pesar de su condición profesoral, subrayaba su origen campesino (¡no proletario!) y, con él, la robustez que lo caracterizaba. Esta imagen de sí mismo la trasladó directamente al análisis filosófico cuando expuso de forma descriptiva la relación original del *Dasein* con el mundo. Pues un mozo campesino normal, que cada día se entrega enérgicamente a sus faenas, no se plantea la cuestión del conocimiento que él, como sujeto pensante, pueda tener de un mundo de objetos supuestamente carente de sentido desde su propia vivencia, pues siempre está ya «en el mundo», como dice Heidegger, en permanente actividad. Y no en el sentido de una relación espacial (como un pez muerto en una lata de conserva), sino en el de una relación en origen saturada de sentido con su mundo circundante, que experimenta de forma concreta. Al comienzo mismo de su análisis del *Dasein*, Heidegger opuso a la situación cartesiana del sujeto (sin cuerpo) que desde su butaca, de manera puramente reflexiva, quiere asegurarse de la realidad de su mundo, la de un campesino de la Selva Negra que animadamente corta la leña, que sale de la cabaña para realizar absorto sus tareas con el rostro sudoroso. En palabras de Heidegger:

> La exhibición fenomenológica del ser de los entes que hacen frente inmediatamente se verifica siguiendo el hilo conductor del cotidiano ser-en-el-mundo, que también llamamos *andar por* el mundo y andar *con* los entes intramundanos. […] Pero la forma inmediata del andar no es […] el conocimiento solo perceptivo, sino el ocuparse que maneja, que usa y que tiene su particular «conocimiento». […] En esta forma de ser del andar ocupado no necesitamos primero sumirnos. El *Dasein* cotidiano *es* ya siempre en este modo; por ejemplo, al abrir la puerta, hago uso del pestillo. [188]

Sin embargo, para todas aquellas «cosas» de las que en nuestra vida cotidiana hacemos uso en actos circunstanciales y raras veces conscientes y reflexivos, Heidegger introduce un nuevo concepto marco tomado del lenguaje rural de la Selva Negra: *Zeug* («útil»).

> Llamamos al ente que hace frente en el ocuparse en algo el *útil*. En el andar se encuentra uno con el útil para escribir, el útil para coser, el útil para trabajar, el útil para viajar o el útil para medir. […] *Un útil* no «es», rigurosamente hablando, nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. […] El útil es siempre, respondiendo a su ser útil, *por* la adscripción a otro útil: mango de la pluma, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa […]. Estas «cosas» jamás se muestran inmediatamente por sí mismas, para luego llenar como una suma de cosas reales un cuarto […]. *Antes* que este último, *es*(tá) en todo caso ya al descubierto una totalidad de útiles. [189]

Del mismo modo que Heidegger pone cabeza abajo con su pragmatismo proximista la supuesta situación de partida de la *teoría* del conocimiento (de lo puramente percibido), con su exposición del útil que siempre pertenece ya a una totalidad de útiles invierte la dirección que toma en sus explicaciones la teoría del conocimiento de cuño cartesiano. Esta partía de cosas aisladas, atomizadas, para luego preguntarse cómo esas partes en origen aisladas podían componer un todo. Mas, para el fenomenológicamente pragmático Heidegger, este aislamiento supone en todos los casos la desaparición de una experiencia del mundo en la que los objetos son experimentados en su conexión originaria (anterior a toda reflexión teórica), que los muestra integrados en un todo pleno de sentido. En la ocupación de manejar el útil, la integración de este en un todo es algo que se palpa con las manos. Pues, en el marco de la pregunta por el «ser» que guía su indagación, Heidegger deja meridianamente claro en qué se muestra de verdad, por lo menos, el ser del útil. Y, con él, el de todas las cosas con las que andamos en nuestra vida cotidiana y con las que nos organizamos y nos arreglamos. Para ello elige muy apropiadamente, como cabañero y leñador, el ejemplo del martillo:

> Cuanto menos se mire como con la boca abierta la cosa martillo, cuanto mejor se la agarre y se la use, tanto más original se vuelve la relación con ella, tanto más escuetamente hace ella frente como lo que es, como un útil. El martillar mismo es el que descubre la específica «manejabilidad» del martillo. A la forma de ser útil en que este se hace patente desde sí mismo la llamamos *ser a la mano*.[190]

Siendo la verdadera esencia de este útil su manejo, no es para el *Dasein* algo solo *presente* (como si fuese una «cosa» cuya utilidad hubiera que averiguar), sino algo *a la mano*. Ahora bien, el verdadero fundamento metodológico de la fenomenología de Husserl consiste en el concentrado mirar (y describir) boquiabierto, motivado por su teoría del conocimiento, a algo meramente presente. Por eso, la obra de Heidegger es en este sentido un ataque frontal a la filosofía de su maestro y protector: algo que Husserl no tardó en advertir en su primera lectura del pliego impreso y Heidegger contaría, no sin orgullo, a Jaspers: «El trabajo [*El ser y el tiempo*] no contendrá más que lo que de él ya poseo: que he salido a la palestra y puedo plantear *preguntas* con alguna seguridad y dirección […] Si he escrito el tratado "contra" alguien, es contra Husserl, que enseguida lo vio, aunque desde el principio se atuvo a lo positivo».[191]

TEMPESTAD Y ANGUSTIA

Por bondadosa que pueda parecer la inmersión cotidiana de la existencia campesina en el andar ocupado con sus útiles, el filósofo buscador del sentido Heidegger encuentra en ella una tacha fundamental. Precisamente en el arraigo original asumido en su mundo circundante, en la ejecución libre de perturbaciones de las tareas que tiene por delante, este *Dasein* permanece como tal incuestionado. Su relación con el mundo es tan originaria, directa y plena de sentido, que nunca se pregunta por nada. Quien vive completamente inmerso en su mundo, no se pregunta por el sentido de ser ni por el sentido de la propia vida. Solo la experiencia concreta de una pérdida del sentido y, por ende, de una relación perturbada, de la forma que fuere, con el mundo es lo que suscita en el *Dasein* ocupado la pregunta por el sentido de ser y, no menos, por el sentido de la propia existencia: ¿Para qué todo esto? ¿Por qué estoy aquí?

Ninguna vida humana, aun la más protegida y hogareña, transcurre sin esas perturbaciones de la existencia y, por tanto, sin preguntas por el sentido. De todos modos, estas preguntas son, para Heidegger, inevitables en la experiencia de un sentimiento peculiar o, como él lo llama con suma precisión, de un peculiar «estado anímico del *Dasein*». Es la experiencia de

la angustia, que Heidegger distingue netamente del temor, en concreto del temor a algo determinado:

> Aquello por lo que se angustia la angustia es el ser-en-el-mundo mismo. En la angustia, lo «a la mano» del mundo circundante, en general los entes intramundanos, se hunde. El «mundo» ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el «ser con» de otros. La angustia quita así al *Dasein* la posibilidad de comprenderse cayendo en el «mundo» y en las interpretaciones públicas. Arroja al *Dasein* contra aquello mismo por lo que se angustia, su propio poder ser-en-el-mundo. La angustia singulariza al *Dasein* en su más propio ser-en-el-mundo, que en cuanto comprender se proyecta esencialmente sobre posibilidades. Con el porqué del angustiarse, la angustia abre al *Dasein* como *ser posible* y como aquello que únicamente en sí y por sí puede ser, como singularizado, en la singularización.[192]

La angustia es en Heidegger el modelo de vivencia de una pérdida total del sentido que, en el vacío y desligamiento que crea, pone al descubierto el verdadero fundamento de cada *Dasein*. Pone de manifiesto que ese fundamento no existe, que no está en parte alguna ni hay nada ni nadie que garantice su existencia. En el modo de la angustia, el *Dasein* experimenta la fáctica ausencia de ese fundamento y la posible nulidad de su existencia… y la de todo ente. Pero la inevitable pregunta por el sentido, que entonces queda en el aire, no admite ninguna delegación en una segunda o tercera instancia, ninguna relegación a la trascendencia y ningún apaciguamiento en el uso, la tradición o la patria. Es necesario, según Heidegger, mantener esta pregunta, en interés de la tensión existencial, permanentemente abierta en toda su radicalidad:

> La cadente fuga *al* «estar en casa» de lo público es fuga *ante* el «no estar en casa», es decir, la inhospitalidad que hay en el *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo arrojado, entregado en su ser a la responsabilidad de sí mismo.[193]

Especialmente aguda e insistente se torna la experiencia angustiada del «no estar en casa» y de la disimulada inhospitalidad como estado normal en contextos que ofrecen al *Dasein* máxima seguridad y confianza: especialmente las cuatro paredes del hogar en suelo patrio. Ejemplo de ello era para Heidegger la cabaña de madera en Todtnauberg. Precisamente allí producía la angustia su auténtico efecto, filosóficamente estimulante además, de apertura de la existencia. Así, en abril de 1926, cuando *El ser y el tiempo* estaba ya en gran parte concluido, escribió a Jaspers:

> Como ve, todavía estamos aquí arriba. El 1 de abril he empezado a imprimir mi tratado *El ser y el tiempo*. Consta de unos 34 pliegos. Todo va por buen camino, únicamente me disgusta el próximo semestre y el ambiente burgués que volverá a envolverme. La facultad quiere recomendarme de nuevo aportando los pliegos impresos. […] Los dos niños han superado la escarlatina. Es ya noche cerrada. La tormenta descarga sobre los montes, en la cabaña crujen las vigas, la vida es pura, sencilla y grande como el alma.[194]

Heidegger experimentaba la inquietante inhospitalidad de una cabaña en la montaña bajo una furiosa tormenta como lo más apropiado a aquella gran intensidad e imperturbabilidad de la experiencia del filosofar. La imagen ideal de una existencia tensada para pensar.

ALGO BIEN CIERTO: PRECURSAR LA MUERTE

Sin embargo, ninguna tormenta de la Selva Negra es perpetua. En algún momento, el máximo pensador tendría que regresar al ambiente burgués de las ocupaciones cotidianas. Para sortear la atonía existencial aparejada a estos hechos igualmente incuestionados, Heidegger se remitía a otra realidad fundamental no menos corriente, la única realidad verdaderamente inevitable de la vida humana: su finitud. Es una finitud de la que bien sabe el *Dasein*: también esto distingue al ser humano de los demás seres vivos. Y con una certeza que continuamente acompaña a la propia vida en la forma de una posibilidad concreta. Es más: si se mira bien, de todas las posibilidades que un *Dasein* proyectado al mundo con libertad puede concebir, solo hay una cuya futura realización sea realmente cierta: la posibilidad del ya-no-poder-estar-ahí.

Por eso habla Heidegger de la muerte, en cuanto que posibilidad completamente indeterminada, pero segura, como «posibilidad cierta» en un doble sentido. Al contrario que la angustia, la muerte es además una certeza que el *Dasein* tiene continuamente: no es propiamente un estado de ánimo que en algún momento pueda irrumpir o desaparecer. Como una certeza vivida de modo muy concreto, la muerte es la permanente condición de posibilidad de todas las posibilidades que el *Dasein* aprovecha también de modo concreto en el curso de su vida. En otras palabras: la muerte es la puerta a la libertad.

Solo la muerte puede cumplir esta función siempre y cuando su momento sea completamente indeterminado: de ahí que, en el marco de su exposición de la pregunta por el sentido, Heidegger rechace las suposiciones, las especulaciones o las esperanzas relativas a una vida después de la muerte. Ellas hurtan al *Dasein* la percepción de sus auténticas posibilidades de ser. Precisamente por estar abierto y atento a este mundo, siendo así auténtico, es el *Dasein* un continuo precursar la muerte.

> Con la muerte tiene el *Dasein* frente a sí su poder ser *más propio*. En esta posibilidad le va al *Dasein* su ser-en-el-mundo absolutamente. Su muerte es la posibilidad del ya-no-poder-estar-ahí. Cuando el *Dasein* tiene frente a sí esta posibilidad suya, es remitido *plenamente* a su poder ser más propio. Frente a ella, se disuelven en él todas las referencias a otro *Dasein*. Esta posibilidad más propia e irreferente es la más extrema. En cuanto poder ser, el *Dasein* no puede rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del *Dasein*. Así se revela la *muerte* como *la posibilidad más propia, irreferente e irrebasable*.[195]

La certeza de la muerte no debe llevarnos a lamentar la manifiesta nulidad de todo ente, y en especial de la propia existencia (como sucedía en la época del barroco que Benjamin analizó en el libro sobre el drama alemán). Antes bien, la certeza de la propia, futura, nulidad lleva aparejada la llamada a un aprovechamiento autodeterminado de las posibilidades de la propia existencia. Más que detenerse, como en algunas doctrinas cristianas, o incluso antiguas, en meditaciones sobre la propia finitud, es preciso para Heidegger asimilarla con resolución en la vida. Más que consolarnos con la idea de que, después de desaparecer, el mundo seguirá, como se dice, dando vueltas, el precursar la muerte nos compele, según Heidegger, a salir al encuentro de las posibilidades más propias de la existencia.

La muerte es la de cada cual. Es tan poco delegable como la propia vida. Pero sería malentender por completo la concepción heideggeriana del precursar el *Dasein* la muerte el ver en ella una invitación al suicidio. Pues, quien pone fin a su vida, se priva definitivamente de toda posibilidad que podría aprovechar durante ese precursar. Al incesante proceso de este aprovechar decidido —que para Heidegger tiene siempre algo de la franqueza de una pregunta que todavía no se ha comprendido lo suficiente (la pregunta por el sentido de ser)— lo llama ahora Heidegger «existir». Quien existe en este sentido, vive como debe vivir un *Dasein*: de manera auténtica. Pocos seres humanos viven así. O no muchos.

Así pues, no resulta sorprendente que Heidegger encuentre encarnada la verdadera autenticidad en la sociedad de las personas sencillas de la Selva Negra en lugar de en el comúnmente deformado mundo académico. «Nada espero de la compañía de los profesores. Los campesinos son más agradables y hasta más interesantes», le confía al profesor Jaspers. Y continúa: «A menudo desearía que usted pudiera estar a estas horas aquí arriba conmigo. A veces no concibo que allí abajo se puedan desempeñar papeles tan extraños».[196]

En la fase de embriaguez creadora de *El ser y el tiempo*, Jaspers fue la única persona del mundo académico a la que existencialmente Heidegger se confió como un igual. Esto guardaba no poca relación con la cuestión concreta de la muerte y el morir. Pues también en lo relativo a la cuestión de la muerte y la angustia de los moribundos, se le abrieron a Heidegger en el lapso de 1924 a 1927 nuevos horizontes de experiencia que le tocaron de cerca. En mayo de 1924, su padre murió a consecuencia de un derrame cerebral tras debatirse durante semanas entre la vida y la muerte. Lo que más impresionó a Heidegger en esta fase fue la angustia que hasta la hora de su muerte le causó al padre, católico practicante, la idea del infierno y el Juicio Final. Tres años después, casi el mismo día y mes, falleció su madre, tras meses de sufrimientos, de un cáncer intestinal. A la anciana le resultaba muy difícil sobrellevar la apostasía de Martin y se lo hizo saber con toda claridad en el lecho de muerte. El 5 de febrero de 1927, Heidegger relató a su esposa Elfride las conversaciones con su madre en el lecho de muerte:

> Naturalmente, la pobre me da mucha pena; siempre piensa que ella es la responsable de mí. La he tranquilizado respecto a eso… pero le resulta difícil soportarlo. Tan enérgicos son los poderes que especialmente en esas horas se hacen valer. Mi madre estaba muy seria, incluso dura, y su verdadero ser estaba como oculto. Me dijo: «No puedo rezar más por ti, porque tengo que hacerlo por mí». Esto es algo que debo sobrellevar; mi filosofía no debe estar solo sobre el papel.[197]

Heidegger depositó el 3 de mayo de 1927 el primer ejemplar de *El ser y el tiempo* en el lecho de muerte de su madre. La soledad consciente de la madre moribunda, que llegó a dejar de lado la salvación de su hijo para pensar en su vida después de su muerte («ahora debo preocuparme por mí») debió de producir en él tal impresión, que hasta en su filosofía, el estado anímico de la angustia y las posibilidades ciertas de la muerte en el *Dasein*

generaron el efecto mayor de una radical soledad. Aunque con la vista puesta en la vida *antes* de la muerte.

La autenticidad que, según Heidegger, debía alcanzar el *Dasein* solo podía hacerse verdaderamente efectiva a través de esta experiencia y la conciencia de esa radical soledad. El solícito «ser con» de otras personas no servía de ninguna ayuda en este caso. Así, la llamada heideggeriana a la autenticidad y, por tanto, a encontrarse a uno mismo descansaba en una ostensible asocialidad del *Dasein*. Solo así desacoplado, único y aislado era capaz de conocer sus verdaderas posibilidades.

En el verano de 1926, Hannah se marchó en busca de Jaspers, un filósofo de la vida mucho más sociable, mientras Heidegger se sentía como abandonado y perdido en su oscuro nido de Marburgo. Con todo, la familia por fin había encontrado una nueva vivienda, más luminosa y con jardín. Y ni siquiera el tozudo ministerio de Berlín estaba, ahora que *El ser y el tiempo* empezaba a producir el efecto de un cometa en la filosofía alemana, en situación de oponerse al deseo expreso de la facultad. La cátedra lo llamó. Un consuelo, pero no una motivación. Heidegger vio con absoluta claridad que su tiempo en Marburgo había quedado atrás para siempre. Con la misma certeza vio Cassirer en su ciudad de adopción, Hamburgo, el comienzo de una nueva época intelectual.

LA ESCUELA DE HAMBURGO

Hablar de una ceremonia oficial sería exagerado. Los que el 1 de mayo de 1926 acudieron al número 116 de la Heilwigstraße de Hamburgo para inaugurar la nueva sede de la Biblioteca Warburg eran más bien un círculo de amigos íntimos que investigaban en común. Poco después de su regreso en otoño de 1924, Aby Warburg había empezado a proyectar el nuevo edificio de la biblioteca. Los más de treinta mil volúmenes que comprendía entonces la colección ya no podían ordenarse en su vieja sede. Pero no faltaban los medios económicos, ni tampoco los anhelos y el empeño. Por eso, en menos de dos años se levantó en el solar adquirido junto a la vivienda de Warburg un edificio destinado a la lectura y el estudio sin igual en todo el mundo. Con sus «26 teléfonos, buzón tubular, cinta

transportadora, un elevador para libros y un ascensor»,[198] la nueva Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg (KBW) solo por su equipamiento técnico sentaba nuevas bases. Y no solo eso: también el edificio, que ocupaba todo el solar, era una obra maestra de la arquitectura. Especialmente por su gran sala de lectura con forma elíptica y una tribuna de oradores, desde la cual Cassirer disertaría sobre el tema de «Libertad y necesidad en la filosofía del Renacimiento».

Contra todas las oposiciones y reparos de los ingenieros, Warburg, que en el mundo de sus ideas atribuía a todo cuerpo geométrico un significado especialmente simbólico, cosmovisivo incluso, se había empeñado en que el mayor espacio central de la biblioteca tuviera forma elíptica. Cassirer también tuvo que ver en esto. Fue precisamente la conversación que mantuvo con él en Kreuzlingen sobre la importancia de la elipse en los cálculos astronómicos de Johannes Kepler lo que había devuelto a Warburg la confianza en su capacidad para el trabajo de investigación.

Para Aby Warburg, el cálculo que por vez primera hizo Kepler de la órbita de Marte como una figura elíptica, no circular, abrió una brecha en el pensamiento mítico-medieval a la libertad del moderno pensamiento científico. Pues la elipse como forma redondeada con dos focos no figuraba entre los cuerpos geométricos ideales que Platón había consignado en su diálogo *Timeo* y que, hasta la época de Kepler, fueron de rigor en el estudio geométrico de la naturaleza. A ojos de Warburg, esta ampliación, que en Kepler tenía una motivación astronómica y matemática, del canon de formas producto del espíritu del mito antiguo fue un importante acto de emancipación del espíritu humano. Ella representaba ejemplarmente el paso de la forma conceptual mítica a la científica, que fue un paso epocal hacia la libertad: la irrupción de la moderna visión del mundo.

Resaltar este origen y analizar su viabilidad en el marco de la ciencia de la cultura fue otro de los objetivos de su claramente diseñado programa de investigación. En la pura forma de plantearse interrogantes, Warburg no solo iba en la dirección de las principales obras de Heidegger y de Benjamin —que son particulares anamnesis de la modernidad—, sino también de los intereses que guiaban la investigación del filósofo e historiador de la filosofía Ernst Cassirer como segunda figura intelectual de la escuela de Hamburgo en la nueva elipse de la KBW.

EL ORIGEN OCULTO

¿Cómo se llegó a la moderna visión del mundo? En primavera de 1926, Cassirer abordó esta cuestión en una obra que dedicó a Aby Warburg por su sesenta cumpleaños. Su título era *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*.[199] Cassirer expuso el contenido del tercero de los cuatro capítulos de este libro recién escrito al público presente en la inauguración del edificio de la biblioteca. El aún hoy apreciado estudio de Cassirer sobre el Renacimiento no es «solo» un trabajo de historia de la filosofía. En su exposición de las raíces intelectuales del Renacimiento también trata de encontrar nuevos impulsos e inspiraciones para el filosofar de su época.

Incluso esta sosegada obra encierra el aviso de una pérdida y el análisis de una crisis, pero no con el objetivo de hacer patente el camino fundamentalmente errado de la modernidad hacia la aflicción universal o el olvido del ser. Más bien se trata en Cassirer de un claro reconocimiento, y hasta una celebración filosófica, de los orígenes renacentistas como un gran acontecimiento de autoliberación y reconfiguración del mundo cuyos impulsos esenciales quedaron ensombrecidos a partir del siglo XVII por la modernidad adherida a la abstracción, enemiga del cuerpo y puramente centrada en la conciencia de René Descartes y sus metódicos sucesores,[200] con serias consecuencias para la filosofía hasta los años veinte del siglo XX. Aunque hanseáticamente celado, el libro de Cassirer *Individuo y cosmos* contiene también una llamada a la renovación fundamental del filosofar moderno. En este caso, como retorno a sus verdaderas fuentes originales: las del Renacimiento. Eso responde a una interpretación en el espíritu del mismo filosofar a cuya práctica y desarrollo se había aplicado Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*. Para formularlo en forma de aseveración y de un modo más directo que el que permite el estilo de Cassirer: la renovación de la filosofía en el espíritu del Renacimiento como el auténtico origen y seña de nuestra modernidad tendría que adoptar la forma de una filosofía de las formas simbólicas.

PLURALIDAD EN EXPANSIÓN

En una aparente paradoja, Cassirer destaca como el rasgo más importante del Renacimiento el hecho de que la filosofía no desempeñase ningún papel en aquel despertar. Anquilosada en las formas de enseñanza —limitadas por las instituciones eclesiales— de la escolástica, se mostró incapaz de asimilar conceptualmente, o siquiera reflejar mínimamente, las innovaciones en vertiginosa sucesión de los siglos XIV y XV tanto en las artes como en las ciencias. Como gran parte de la filosofía analítica de hoy, la escolástica de aquel tiempo prefería entregarse al fetichismo de las distinciones sutiles, a las fundamentaciones en apariencia seguras, sin aventurarse a hacer alguna contribución intelectualmente relevante a una época como la suya, de inseguros fundamentos. En palabras de Cassirer: «Así, parece que, precisamente en la filosofía, la fuerza espiritual de la época (el afán de clara delimitación y forma, de separación e individualización) no ejerce aún influencia alguna o tropieza en sus primeros pasos».[201]

Ya en las primeras páginas de su obra, Cassirer se dirigió de manera explícita contra una característica no cuestionada de los análisis heideggerianos de la caída. Podemos llamarla la «sobrevaloración del papel civilizador de la filosofía».[202] Quien busca los orígenes de una era, y mucho más de la moderna, solo en la filosofía, no puede penetrar verdaderamente en las peculiaridades de la era en cuestión, ni tampoco en su filosofía. En su análisis del Renacimiento, Cassirer veía a la filosofía más bien como *una* voz innovadora entre otras muchas, y además, una voz a la que corresponde una función conectora de disciplinas. Tal era la idea que guiaba su filosofía de las formas simbólicas en aquella década de grandes innovaciones en las artes, la ciencia y la técnica. La década de 1920 se considera, con razón, única en la cantidad de innovaciones que cambiaron el mundo, sobre todo de orden tecnológico. El automóvil empezó a cambiar la imagen de las ciudades como bien de masas; la radio se convirtió en medio de comunicación global en el espacio público, y el teléfono en el espacio privado; nació el cine como forma artística; aparecieron las primeras líneas aéreas comerciales; ya no había solo barcos de vapor, sino también zepelines y pronto aeroplanos; Charles Lindberg cruzó el océano. Se produjo el nacimiento de la era de la comunicación

global en el espíritu de una innovación tecnológica imparable. Hasta nuestra época actual. Ningún individuo y ninguna disciplina particular podían seguir semejante ritmo. Tampoco la filosofía. Ella, que se consideraba, especialmente en el ámbito alemán, la abanderada del progreso, en este aspecto quería ser por regla general su freno crítico, en ningún caso su motor.

Teniendo en cuenta todo esto, es posible que el hecho de que, en la dedicatoria de su libro a Aby Warburg, Cassirer declarase que esa obra debía considerarse fruto de la estrecha colaboración de aquel grupo interdisciplinar de investigadores que tuvo como centro de su labor intelectual la biblioteca de Warburg, fuese algo más que un benévolo detalle de gratitud. En 1926, pertenecían a ese estrecho círculo Gertrud Bing, Ernst Cassirer, Edgar Wind, Erwin Panofsky, Joachim Ritter y Fritz Saxl, por nombrar solo a los miembros posteriormente más influyentes. La construcción y el concepto intelectual de la biblioteca, proseguía un agradecido Cassirer, materializaban la idea de una unidad metodológica de todos los campos y corrientes investigadoras de la historia del espíritu.

Una de las tareas esenciales de la filosofía era, según Cassirer, definir, por encima de todas las diferencias entre las formas particulares, algo así como un núcleo de motivos conductores de cada época que fuera capaz de unirlas. Aunque solo fuese para poner a la vista de todas las fuerzas y corrientes existentes tanto la limitación como la vinculación de las diversas disciplinas en el concierto del gran todo. Sin nada que defina su unidad, la polifonía de las disciplinas amenaza, especialmente en las fases de gran dinamismo, con tornarse cacofonía. Algo que acaban lamentando todos los representantes de esas disciplinas.

AUTOFORMACIÓN

Cassirer encuentra los principales motivos unificadores del Renacimiento en una nueva definición del puesto del hombre en un nuevo cosmos que él mismo ha investigado. De ahí el título de *Individuo y cosmos*. El hombre del Renacimiento se concibe ante todo y sobre todo como individuo cuya individualidad radica y se acredita en su capacidad o su disposición a

formarse activamente a sí mismo de una manera no dogmática. Pero este cosmos se abre al individuo del Renacimiento como un espacio mucho más amplio cuyas leyes se le antojan, precisamente gracias a la práctica de esa activa autoformación a través de la investigación, increíblemente accesibles.

En la conferencia de Cassirer, la capacidad humana de autoindagación y autoformación es inseparable del concepto de libertad. Y el proceso de apertura del mundo (y, con él, la indagación de las leyes naturales) lo es del concepto de necesidad.

Si se entiende así el par de conceptos de libertad y necesidad —y para Cassirer esto confiere al Renacimiento un particular encanto (como también a su propia filosofía de las formas simbólicas)— ya no supone una relación de recíproca exclusión. La pregunta en apariencia ineludible: «Si todo está regido por leyes naturales, ¿cómo puede haber libertad o libre voluntad?», pierde en esta concepción su carácter existencialmente inquietante. Libertad y necesidad se convierten en conceptos complementarios que se condicionan mutuamente en su mismo origen: solo en las actividades de libre autoformación, entre las que se cuentan, además de los experimentos de las ciencias de la naturaleza, los del arte, la ingeniería o la medicina, se descubren aquellas leyes que permiten hablar de algo así como la necesidad causal. La libertad y la necesidad causal modernas son así, para Cassirer, igual de originarias. Y no como origen de un drama en que todo sea sordo y mudo, sino en el sentido de una fiesta del conocimiento de toda la riqueza de la Creación en la que se hace hablar y sonar a todas las cosas. Eso era justo lo que Leonardo da Vinci era capaz de hacer y experimentar como artista, científico, poeta, filósofo, ingeniero, médico e individuo con variedad de intereses eróticos y carnales en una sola persona.

Lo que presta a todas estas actividades de apertura del yo y del mundo su auténtica base es, para el Renacimiento y para la filosofía de Cassirer, la capacidad de dar a la propia experiencia una expresión simbólica. La de hacer que una visión del mundo, en cada caso enteramente individual, cobre forma en una obra (sea la forma de tocar la flauta, un gesto, un dibujo o un cálculo). Una «obra» convertida en signo y así introducida en la esfera de lo público puede luego ser punto de partida de otra particular apertura del yo y del mundo. La cultura es un proceso incesante de orientación, o de apertura, guiado por símbolos en forma de palabras, imágenes, cálculos o del propio

cuerpo. En esto consiste, según Cassirer, la verdadera «lógica de la investigación» en el Renacimiento. No es casual que este mundo del Renacimiento tan creativo se halle estructurado exactamente del mismo modo que el contenido de la Biblioteca de Warburg.

LO QUE DICEN LOS ASTROS

Una característica del Renacimiento como época de transición e irrupción de una nueva comprensión del mundo es para Cassirer la experiencia de la simultaneidad cultural de los «caminos míticos» y los «modernos caminos científicos». Algo que puede observarse sobre todo en la frontera, entonces aún borrosa, entre la astrología y la astronomía. Para la astrología, el ser humano se halla sometido a fuerzas y constelaciones ocultas que él puede interpretar, mas no gobernar o transformar a voluntad. En la astrología, la naturaleza obedece a unas leyes estrictas. En ella actúan leyes naturales, pero son leyes de una naturaleza en esencia mítica, no de una naturaleza matemáticamente entendida y estudiada. Esta relación se invierte con la astronomía, y es mérito especial de figuras de transición como Kepler y Copérnico el que en el transcurso de la época renacentista surgiera de la aún reinante astrología la nueva forma de pensar propia de la astronomía. Cassirer describe como sigue las repercusiones que tuvo este cambio en la idea del hombre y la consiguiente nueva posición de este en el cosmos:

> Podrá el hombre haber nacido bajo un determinado planeta y tener que vivir bajo su dominio: cualesquiera que sean las posibilidades y fuerzas que en sí albergue, dependerá de él desarrollarlas y llevarlas a plena madurez. Sí, podrá él, según las inclinaciones y aspiraciones espirituales que deje actuar en él o que fomente, vivir bajo el influjo de este o de otro astro.[203]

Se produce así una inversión del modo de pensar: la mirada ya no desciende de los poderes naturales del cosmos al individuo, sino que asciende del microcosmos individual al macrocosmos del que el primero se considera parte. No se niega que la integración natural del individuo en la gran conexión cósmica imponga ciertos límites y condiciones a su deseo de autodeterminación. La capacidad del individuo para autodeterminarse no es, para la mentalidad del Renacimiento, ilimitada y del todo autónoma.

Ningún habitante de la Tierra puede darse a sí mismo las leyes que determinan su destino. La total autonomía es una ilusión extraña al mundo. En su lugar se abre paso en el Renacimiento la conciencia de lo que podríamos llamar «libertad condicional», y, con ella, de una plasticidad en la autoformación en ciertos dominios. Pero, cuanto más notable es la capacidad del individuo para percibir las condiciones concretas que determinan su desarrollo, tanto mayor es el espacio que se le abre dentro de este sistema reconocido de condiciones.

Un ejemplo relativo a la técnica: tal como ha venido al mundo, ningún hombre puede volar. Leonardo da Vinci tampoco. Pero, una vez conocidas las leyes de la gravedad, la inercia y la resistencia del aire, con ayuda de ciertos cálculos y técnicas se le abren al hombre espacios donde puede modificar y eludir su destino supuestamente inalterable de no poder volar. Como creador de su propio acceso al mundo, es capaz de enfrentar, por así decirlo, un astro (una ley) a otro astro (otra ley). Y consigue volar.

Si el Renacimiento así entendido no parte de una libertad absoluta del individuo, tampoco lo hace, en relación con cada existencia individual, de una necesidad absoluta de las «leyes naturales». Al ser humano se le ofrece, pues, la posibilidad de tomar el destino en sus manos, y hacerlo mediante la investigación y utilización de las dinámicas que condicionan el curso de su devenir. Una vez más, la moderna relación que Cassirer descubre entre *Libertad y necesidad en el Renacimiento* no es sino la de su *Filosofía de las formas simbólicas*.

Sí, también la forma que tiene Cassirer de entender el origen de la modernidad en «Individuo y cosmos» señala, igual que en las obras de Benjamin y de Heidegger, una pérdida. Pero, desde su punto de vista, se puede mostrar de otra manera no menos clara en qué consiste esa pérdida, ya patente en la modernidad avanzada: embriagados por el poder explicativo y predictivo de las ciencias de la naturaleza, los siglos XVII y XVIII desarrollaron un concepto de las leyes físicas de la naturaleza en el que estas aparecían como fuerzas absolutamente determinantes de todo acontecer cósmico, incluido el hombre como ser puramente material. El problema de la libertad (de la voluntad) humana solo podía resolverse entonces al precio de desmundanizar absolutamente al hombre, y esto es lo

que aconteció en la filosofía cartesiana de la conciencia, que concebía al hombre como pura sustancia pensante separada del cuerpo.

En un acontecer natural completamente determinado por ciegas cadenas causales, el hombre solo puede considerarse libre desmundanizándose e imaginando ser un pequeño dios al que, en consecuencia, tendrá que atribuir la capacidad, para siempre misteriosa, de poder generar con el poder del espíritu cadenas causales propias.

En la terminología de Cassirer, el diagnóstico de esta época tardía de la modernidad, y especialmente de la Ilustración, es tan claro como, en apariencia, paradójico: en ella se produce una recaída supersticiosa de la cultura en categorías del pensamiento mítico, aunque en un nivel claramente superior. El lugar de la férrea necesidad mítica lo ocupan las leyes causales, y el de los soberanos y caprichosos astros o del Dios misericordioso, el hombre «autónomo» transfigurado en pura conciencia.

Tal es la verdadera *dialéctica de la Ilustración*, que Cassirer señalaba y lamentaba. No lo hacía porque su impulso básico, procedente del Renacimiento, tuviera consecuencias fatales, sino porque en el transcurso de su evolución, ese impulso acabó ocultado y deformado. La filosofía de las formas simbólicas de Cassirer aspiraba a anular ese proceso de ocultación. Y sobre todo en una época (los años veinte) en que la relación entre libertad y necesidad, determinación e indeterminación, tal como la física clásica la entendía, se cuestionaba de forma radical. Werner Heisenberg publicó sus tesis sobre la «relación de incertidumbre» en 1927, el mismo año que Cassirer publicó *Individuo y cosmos*.

¡Preservar la libertad! Y partiendo de una visión científica del mundo con clara conciencia de sus límites, malentendidos e interpretaciones dogmáticas. Esta era también la misión del *Tractatus logico-philosophicus* y de su autor, el maestro de escuela y guía intelectual en tiempos «mejores»: Ludwig Wittgenstein.

CURIOSAS LÍNEAS

> También aquí, en mi idílico Otterthal, los vecinos celebran mi cumpleaños, que habría preferido mantener en secreto, con una gran efusividad. De todas las comarcas de la Waldmark acuden miles y miles para felicitar a su maestro amado en el día de su cumpleaños y expresarle su deseo de que

> pueda seguir trabajando durante muchos años en bien de la patriótica juventud y ser así un ejemplo para los jóvenes (tú, por ejemplo) y un acicate para el espíritu de sacrificio y el sentido del deber. Yo hablaré este día de la jornada de ocho horas, la paz de los pueblos y la ayuda a los desempleados.[204]

Poco antes del final, solo quedaba el sarcasmo. Y el final lo vio el maestro nacional Ludwig Wittgenstein más cerca que nunca al cumplir treinta y seis años. Enviar semejantes gansadas a los mejores amigos, como aquí a Rudolf Koder, no era nada inusual en él. Quien, como él, quiere trazar los límites del sentido, tiene que demostrar su familiaridad con las múltiples variantes del sinsentido. Si en la primavera de 1925 se le hubiera preguntado en serio si la cultura podría descender aún más bajo, seguramente habría nombrado aquella explosiva mezcla, típica de la época y alentada por los medios, de embrutecimiento de las masas, bronco nacionalismo y, por supuesto, creencia socialdemócrata en el progreso, que también fue objeto de la sátira contenida en la postal que envió a Rudolf Koder el 29 de abril de 1925. Justo el año en que apareció *Mi lucha* de Hitler, el año en que Stalin se hizo definitivamente con el poder, el año en que un joven general español llamado Francisco Franco, al grito de guerra «¡Viva la muerte!», avasalló Marruecos con sus tropas, el año en que se fundó el NSDAP, el año en que el conservador Paul von Hindenburg relevó al socialdemócrata Friedrich Ebert como presidente del Reich, el año en que Kafka publicó *El proceso*… fue el año del cuarto curso de Wittgenstein como maestro, esta vez en Otterthal, que un año más tarde sabría que sería el último. Pero el por todos «amado maestro» todavía no quería darse definitivamente por vencido. Mientras Heidegger, Benjamin y Cassirer desarrollaban en el mismo periodo sus respectivos análisis de la decadencia de la modernidad, Wittgenstein se esforzaba por resistir el ambiente local.

INGENIEROS DEL LENGUAJE

En cuanto a las propuestas terapéuticas de su *Tractatus*, Wittgenstein no se hizo ilusiones. Quedarían para siempre reservadas a una minoría. «Ver correctamente» el mundo en el sentido que tenía para él esta expresión no era nada que pudiera propiamente enseñarse. Eso se debía sobre todo a que

el camino escalonado del *Tractatus* estaba en sus comienzos ligado a experiencias y visiones muy particulares. Experiencias y pensamientos cuya sustancia se hallaba mucho más allá de lo expresable y, por ende, de lo que se podía transmitir con el discurso. Por eso dice claramente en el prólogo a su obra que esta «no es un manual». El origen filosófico del *Tractatus* fue una experiencia incompartible que le tocó en gracia, no un argumento claro y reconstruible.

Por otra parte, como pedagogo, y en la línea de otros iconos de su modernidad vienesa (Ernst Mach, Karl Kraus, Sigmund Freud), Wittgenstein vio en el lenguaje corriente el ámbito de una potencial intervención terapéutica. La crisis de la cultura era también para él ante todo una crisis del uso público del lenguaje. Y para ir a la raíz de este mal no bastaba con buscar, como Heidegger, Benjamin y Cassirer, en el pasado histórico muestras de una educación defectuosa. Cada día entran en nuestra sociedad nuevas criaturas libres todavía de toda cultura y de las predisposiciones y confusiones a ella ligadas: ¿no es cada niño que despierta la prueba viviente de la necesidad de una escolarización básica que enseñe a hablar mejor y más claro y así propiciar su autonomía? Si la Ilustración es la «salida del hombre de una minoría de edad culpable», esta dinámica de «culpabilidad» también puede interpretarse desde un enfoque pedagógico. La culpabilidad que Kant denuncia se percibiría entonces como una relación generacional, así como una fatalidad: educamos a nuestros hijos para una minoría de edad bien repartida al ofrecerles y enseñarles cual base de toda su orientación en el mundo nuestro uso no suficientemente aclarado del lenguaje y de los conceptos. Esto no es un destino. Esto se puede cambiar… mediante una práctica adecuada. Si no en el medio familiar, por lo menos en la escuela.

El convencimiento de que el lenguaje encierra en sí mismo, en su lógica interna, en cada momento y situación de la cultura, las fuerzas para curarse de los malentendidos y las malas interpretaciones que permanentemente provoca y produce, se encuentra ya fundamentado en el programa terapéutico del *Tractatus* de Wittgenstein. Y, a partir de 1929, constituiría también el supuesto rector de toda la filosofía posterior de Wittgenstein, en especial de su segunda obra principal, *Investigaciones filosóficas*. En este segundo libro, de carácter dialógico, domina la voz de un niño que no deja de preguntar. Extensas partes de esta obra contienen sucesivos juegos de

preguntas-respuestas entre un filósofo y un niño (imaginario, interior). Casi cada página de esta obra presenta escenas de instrucción ejemplares para nuestra forma de vida en las que una voz filosófica paternal trata de explicar a un niño lo que es el lenguaje, en qué se basa (y en qué no), y no menos el papel que realmente desempeñan y la importancia que tienen determinadas palabras en nuestra vida.

La primera parte de esta obra ordenada en párrafos separados y de contenido variado cita una escena recordada. Y lo hace para remitirse a la idea de la naturaleza del lenguaje humano que expuso nada menos que el Padre de la Iglesia san Agustín en sus *Confesiones*:

> §§1. San Agustín, en las *Confesiones* (1.8): Cuando los mayores nombraban una cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban designaban ellos aquella *cosa* cuando querían señalarla […]. Así, oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos.[205]

El comentario que inmediatamente hace Wittgenstein a esta escena reza así:

> En estas palabras tenemos, a mi parecer, una determinada visión de la esencia del lenguaje humano. Concretamente esta: las palabras del lenguaje nombran objetos; las oraciones son combinaciones de esas denominaciones. En esta visión del lenguaje encontramos las raíces de la idea: cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra. De una diferencia entre géneros de palabras no habla san Agustín. Quien así describe el aprendizaje del lenguaje piensa, creo yo, ante todo en sustantivos como «mesa», «silla», «pan» y en nombres de personas, y solo en segundo plano en los nombres de ciertas acciones y propiedades, y piensa en los restantes géneros de palabras como algo que ya se acomodará. [206]

Los afanes terapéuticos de Wittgenstein tienen por objetivo oponer a las figuras aparentes y falsas que permanecen en la memoria recuerdos e imágenes mentales alternativos para «ver correctamente» el mundo y nuestro sitio en él. La referencia a la infancia como el estadio de conformación de nuestra relación con el mundo desempeña aquí un papel capital. El párrafo 5 lo expone con claridad:

> §5. Si se considera el ejemplo de §1, se puede quizá vislumbrar hasta qué punto la concepción general del significado de la palabra envuelve al lenguaje en un halo que hace imposible la visión

clara. Esta niebla se disipa si estudiamos los fenómenos del lenguaje en formas primitivas de su empleo en las que se puede percibir claramente la finalidad y el funcionamiento de las palabras.

El niño emplea esas formas primitivas de lenguaje cuando aprende a hablar.[207]

Trasladado al acto pedagógico-filosófico concreto, expresa de otro modo lo mismo que el párrafo 11 de las *Investigaciones filosóficas*:

§ 11. Piensa en las herramientas de una caja de herramientas; hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí) […].[208]

Esto lo entiende cualquier alumno de educación primaria. La solución terapéutica de Wittgenstein queda clara: «vuelta a los orígenes», a los comienzos del hablar, a los contextos concretos de su aprendizaje. Y sin entrar en la historia o la metafísica —como también evitan Benjamin y Heidegger—, es decir, sin salir de la vida concreta, como cuando enseñamos a los niños.

Ese fue exactamente el enfoque de Wittgenstein a partir de 1920. En la figura del niño que habla, que caracterizó su filosofía posterior, se daban cita experiencias biográficas e ideas filosóficas que remitían a su época de maestro de escuela, en especial a la temporada que pasó en Otterthal desde 1924. Fue en Otterthal donde Wittgenstein escribió —coincidiendo con Heidegger, Benjamin y Cassirer— una nueva obra que se planteaba de manera explícita la pregunta por las raíces lingüísticas de nuestra relación con el mundo. La pregunta de este libro, que aparte del *Tractatus* fue el único que publicó con su nombre en toda su vida, es muy sencilla: ¿Cuáles son las tres mil palabras que para un escolar de Otterthal en 1925 designan el mundo? De ahí el título de la obra: *Diccionario para las escuelas primarias*, de Ludwig Wittgenstein.

ASTUCIAS DE LA RAZÓN

El problema que había que resolver, y al que esta obra básica debía su existencia, era todo menos un problema filosófico. En aquella época faltaba en Austria un diccionario asequible a los escolares de las regiones más

pobres del país. Wittgenstein advirtió esta carencia, pero la vio fácilmente subsanable y, ya en otoño de 1924, entró por primera vez en contacto con una editorial vienesa de libros escolares que enseguida mostró interés por el proyecto de Wittgenstein. Se trataba de confeccionar una lista ortográficamente correcta de las palabras más importantes y de uso más común en el vocabulario de un escolar rural. Los alumnos que tuvieran cualquier duda podrían consultar ese diccionario y corregir ellos solos su ortografía. De entrada, el proyecto en sí no parecía gran cosa. Desde luego, debían figurar las palabras *Abendmahl* («comunión») y *Abendbrot* («cena»), pero ¿qué hacer con *Abendstern* («lucero vespertino») o *Abendland* («Occidente»)? *Pfau* («pavo real») y *Pfeil* («flecha») también debían figurar, pero ¿y *Promenade* («paseo como vía pública»)?[209] ¿Y si con la introducción de este vocablo se iniciase ya entre los jóvenes del medio rural la decadencia cultural?

Si es verdad que los límites del lenguaje son los límites del mundo, ¿no es entonces un deber del buen pedagogo marcar y guardar celosamente esos límites? Pregunta tras pregunta, y todas de este tipo, que en el fondo estaban trufadas de valores. El test de Wittgenstein sigue siendo útil aún hoy: nómbrame las tres mil principales palabras que usas en tu vida corriente y te diré quién eres. El proyecto *Diccionario para las escuelas primarias* ejemplifica, en su contenido y confección, todo el enfoque pedagógico de Wittgenstein.

El filósofo y maestro hizo la selección de las palabras en su tranquilo cubículo sin preguntar o consultar a sus alumnos. Incluyó los vocablos dialectales, pues formaban parte del uso natural del idioma entre sus alumnos. Además, quería que el diccionario fuera un proyecto que los niños de Otterthal realizasen poco a poco a lo largo del curso escolar: desde copiar, a menudo durante horas, listas de palabras hasta repetirlas como ejercicios de caligrafía, encuadernar las hojas en cartón y formar un libro. (El material requerido se lo trajo Wittgenstein de Viena pagado de su bolsillo.) Para muchos de sus alumnos de entonces, el ejemplar así confeccionado sería el primer y único libro que poseyeran. ¡Y hecho en casa!

En realidad, Wittgenstein era un maestro lleno de proyectos. Siempre trataba de ilustrar de forma gráfica a los alumnos con algún objeto la materia que explicaba. Una especial predilección suya era, en este contexto,

recomponer junto con sus alumnos esqueletos de animales. Los cadáveres de animales que necesitaba, por ejemplo, de gatos y zorros atropellados, los recogía en las calles del pueblo, los evisceraba él mismo y cocía los huesos durante varios días. Ya en Trattenbach, el fuerte hedor que esto producía causaba grandes molestias a un vecindario sorprendido. Pero eso no disuadió a Wittgenstein de repetir tales proyectos en los demás pueblos. Porque no los hacía para él, sino para enseñar. Además, las opiniones de sus convecinos, a diferencia de las de sus escolares, le eran completamente indiferentes. Cada vez que alguno de los vecinos del pueblo llamaba enfurecido a su casa, le daba con la puerta en las narices y le recomendaba que, si no podía soportar el olor, sencillamente se alejase de allí… a ser posible, para siempre.

EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD

Sería lo que se dice un tipo raro, pero como pedagogo en un medio rural, Wittgenstein tenía ideas claras e ideales educativos: conocerse uno mismo tal como uno es, saber lo que verdaderamente quiere, experimentar aquello de lo que es capaz y evitar en lo posible hablar sin sentido y los errores de lógica. Lo que se puede decir, puede decirse sin tapujos. La práctica triunfa sobre la teoría. Y si hay en la Tierra algo que salvar y sanar, es la propia alma, no el mundo entero.

Aplicar esto al trato cotidiano con los escolares no es empresa especialmente complicada ni elitista… ni está fuera de lugar. Sin embargo, también en Otterthal Wittgenstein se sentía pedagógicamente aislado con sus ideas. Con toda su voluntad declarada de seguir a Tolstói y dirigirse al «pueblo sencillo», de ser felizmente absorbido por su bondadosa modestia, la forma de enseñanza que practicaba se caracterizaba por su invariable obstinación meritocrática. Como «guía de la juventud» le interesaba ante todo la promoción y producción de individuos capaces, con personalidad propia y de moral intachable. Por esa razón, su pedagogía implicaba seleccionar a unos pocos, no dirigirse a la mayoría. Mientras, por aquel entonces, Heidegger no se cansaba de encomiar la sabiduría e integridad originales de sus campesinos de la Selva Negra, el maestro de provincias

Wittgenstein no veía en los adultos que lo rodeaban más que larvas o, en el mejor de los casos, tres cuartos de persona. Wittgenstein amaba la idea del «pueblo sencillo», pero no sus figuras realmente existentes; amaba la vida de maestro, pero no la clase de educación que también en Austria se extendió rápidamente con las reformas socialdemócratas de la educación. Hasta qué punto aborrecía los métodos de enseñanza que estas introducían, lo demuestran claramente sus palabras en el prólogo a su *Diccionario para las escuelas primarias*:

> Pero es absolutamente necesario que el alumno corrija él mismo su redacción. Debe sentirse el único autor de su trabajo, y, por tanto, único responsable de él. Si el propio alumno lo corrige, dará al maestro una idea de sus conocimientos y su inteligencia. Pero el intercambio de cuadernos y las correcciones de los trabajos de unos alumnos por otros da una idea imprecisa de las aptitudes de una clase. Por el trabajo del alumno A no voy a enterarme al mismo tiempo de lo que el alumno B sabe. Solo el trabajo de B me lo permitirá. Las correcciones mutuas ni siquiera dan una idea correcta, como a veces se afirma, del nivel general de la clase (para ello cada alumno tendría que corregir los trabajos de todos sus compañeros, cosa que lógicamente es imposible).[210]

Para hacerse una idea de la popularidad de que gozó Wittgenstein en Otterthal, basta representarse la escena en que, durante las comidas con sus colegas en la fonda El Ciervo de Oro, explicaba a estos la incoherencia fundamental, de pura lógica, de determinadas medidas de la reforma pedagógica. Desde el punto de vista puramente argumentativo podía tener razón. Pero eso no lo es todo en la vida. Y demasiadas veces ni siquiera es lo decisivo. Mucho menos aún en un filósofo pedagógicamente descaminado. De ahí las importantes reservas que manifestaron las autoridades educativas hacia su diccionario. El funcionario del distrito escolar encargado de evaluar la obra para su solicitada aprobación, un tal señor Buxbaum, llegó a la siguiente conclusión:

> Desde el punto de vista metodológico resulta extraño que el autor diga en el prólogo que ha dictado el diccionario a sus alumnos. Esto solo puede interpretarse como que introdujo palabras ya conocidas y estudiadas en clase como palabras especiales, y estas fueron a menudo escritas al dictado para controlar la ortografía […]. En la presente versión, el libro puede calificarse, a juicio de la autoridad escolar abajo firmante, de escasamente recomendable.[211]

De nuevo, el malentendido. De nuevo, no se trataba de un manual. Hasta en aquel diccionario era Wittgenstein un autor complicado para el mundo editorial. Sin embargo, la obra apareció finalmente sin grandes cambios.

Pero no se publicó hasta el otoño de 1926, más de dieciocho meses después de su conclusión. Demasiado tarde para Wittgenstein como maestro. Y como persona. Igual que había ocurrido con el *Tractatus*, este libro fue, en el momento de aparecer, testimonio de una existencia que su autor ya había dejado definitivamente atrás. Mejor dicho: había tenido que dejar atrás.

UN DESVANECIMIENTO

Sus alumnos no llegaron a decir que les pegara palizas. De todas formas, las voces que les daba eran demasiado fluctuantes; sus arrebatos, demasiado raros, y sus castigos preferidos consistían en pasearse rápidamente entre los bancos repartiendo coscorrones y bastonazos, pero muy de vez en cuando. Y ninguno de sus compañeros de clase pudo decir con seguridad qué hizo o dejó de hacer el alumno Josef Haidbauer, entonces de once años, la mañana del 10 de abril de 1926 para provocar la ira de su maestro. Josef, que nunca conoció a su padre y cuya madre servía como criada del señor Piribauer, no era de los que más gamberradas cometían. Antes bien, se lo recuerda como un muchacho de carácter por lo general tranquilo, de elevada estatura, no demasiado despierto y, sobre todo, siempre un poco pálido alrededor de la nariz. Tres años después del caso que hasta hoy lleva su nombre (el «caso Haidbauer»), el muchacho moriría de leucemia. Posiblemente, la enfermedad ya lo había debilitado unos años antes. Es imposible saberlo. Sea como fuere, durante la clase Wittgenstein dio a un indisciplinado Haidbauer un par de bofetadas, en modo alguno brutales, pero de efecto lo bastante fuerte como para que, a consecuencia de ellas, el muchacho perdiera la conciencia y durante varios minutos permaneciera inerte sobre el suelo del aula. Wittgenstein despidió inmediatamente a la clase, hizo llamar al médico, trasladó al alumno, todavía inconsciente, a un lugar de la segunda planta del edificio y esperó. Cuando por fin llegó el médico de Kirchberg, a cuatro kilómetros de allí, Josef ya había recobrado la conciencia. También se presentaron allí su madre y el señor Piribauer, un rico terrateniente de la región, además de padre adoptivo. Este maldijo a Wittgenstein desde el pasillo llamándolo a gritos «bestia» y «domador de animales», y le aseguró que lo «denunciaría» para que nunca más volviera a

enseñar. ¿Y Wittgenstein? Dejó a Josef al cuidado de su madre y del médico, abandonó el edificio por otra salida, hizo la maleta (no poseía muebles ni libros propios) y tomó el primer autobús que salía del idílico Otterthal. Es decir: puso tierra de por medio.[212]

Cuando, a la mañana siguiente, Piribauer se presentó en la gendarmería, Wittgenstein se encontraba ya al otro lado de las montañas, en Viena. Finalmente, no puso ninguna denuncia. Y, tras una investigación interna, el consejo escolar no quiso reconocer que uno de sus docentes había cometido una falta grave. Con todo, el 10 de abril de 1926 fue el último día de Wittgenstein como maestro de escuela pública. Como ya había presentido durante años, y tal como documentan numerosas cartas a sus amigos, había sucedido «lo peor».

«He perdido la conexión con los de mi clase», reconoció ante el inspector del distrito de Kundt en una conversación personal. A pesar de que este le pidió con insistencia que se lo pensase bien, Wittgenstein solicitó su inmediata excedencia como maestro. Le fue concedida oficialmente el 28 de abril de 1926, dos días después de cumplir treinta y siete años.

Cuando Wittgenstein se había recluido en las provincias, no lo había hecho movido por un interés hacia la juventud patriótica, la jornada de ocho horas o una mejora de las condiciones materiales de los pobres. Solo buscaba un contacto distinto, más sano con sus alumnos y consigo mismo. En vano. Exactamente siete años después de su regreso de la Primera Guerra Mundial, tuvo que reconocer que su proyecto de vida como maestro nacional había fracasado en todos los aspectos. Por de pronto, solo la vergüenza lo mantenía vivo.

VII

Pasajes
1926-1928

Wittgenstein hace de arquitecto, Benjamin se derrumba, Cassirer es tentado y Heidegger se integra

DOTES PARA LA TÉCNICA

«Sé que el suicidio es siempre una porquería; nadie *puede* querer realmente su propio aniquilamiento, y quien haya imaginado lo que es un suicidio sabe que este es siempre un *atropello* de la propia persona. No hay nada peor que el tener que atropellarse uno mismo. Todo resulta, naturalmente, de que yo no tengo fe».[213] Estas líneas se las había escrito Wittgenstein dieciocho meses después de terminar la guerra, en la fase de su gran desesperación, a su amigo Paul Engelmann. Ambos se habían conocido durante la formación del frente en Olmütz, y seguían en estrecho contacto después de la guerra. Mientras Wittgenstein trabajaba como maestro, Engelmann, que de joven había sido secretario privado de Karl Kraus y más tarde alumno del arquitecto Adolf Loos, creaba en Viena su propio estudio de arquitectura. Tampoco al amigo Engelmann le pasó inadvertido el desastroso estado anímico en que se encontraba Ludwig tras su fuga de Otterthal.

Wittgenstein recibió el 3 de junio de 1926 la noticia de la muerte de su madre mientras estaba en el monasterio de los Hermanos de la Caridad de Hütteldorf, adonde se había retirado con el propósito de solicitar su admisión en la orden. Cuesta imaginar lo que habría significado para la filosofía del siglo XX el que el prior del monasterio hubiera accedido al deseo de Wittgenstein. Pero en sus conversaciones con él era demasiado evidente lo perdido y confundido que se hallaba el filósofo. Con todo, se le permitió quedarse en el jardín del monasterio, donde Wittgenstein pasó los meses de verano entregado a la única manera realmente eficaz de no pensar en sí mismo: el duro trabajo físico como ayudante del jardinero.

Naturalmente, los desarreglos interiores de «Luki» eran, igual que siete años antes, motivo de gran preocupación en el círculo familiar. Sobre todo para sus dos hermanas, Hermine («Mining») y Margarethe («Gretl»), que una vez fallecida la madre, eran las que gobernaban la casa de los Wittgenstein, además de custodiar los bienes y valores de la misma, todavía considerables. Hermine se había convertido en la mayor de la familia. Margarethe, ocho años menor y casada en 1905 con el empresario y banquero estadounidense Jerome Stonborough, había pasado los años de la guerra en Suiza y en Estados Unidos, para regresar a Viena algún tiempo después de la contienda. Luego, separada de su marido, había recuperado el papel de mecenas y dama de sociedad que ya antes de 1914 desempeñó con gran eficacia e influencia. El célebre retrato que hizo Gustav Klimt de la joven Margarethe Stonborough-Wittgenstein en 1911 transmite todavía esa impresión.

Mas, para que «Gretl» siguiera desempeñando su papel en Viena, y lo hiciera de total conformidad con sus propias ideas, le faltaba una casa propia del tipo del Palais Wittgenstein. El arquitecto elegido para construirla fue Engelmann. Por su larga amistad con Ludwig, con los años había llegado a ser amigo y confidente de la familia, y ya había planificado y ejecutado para Hermine diversas reformas. Ahora debía diseñar una casa urbana para Margarethe. El dinero no suponía ninguna limitación, ni tampoco las convenciones dominantes o la moda. Ya en las vacaciones de invierno de 1925-1926, Engelmann se carteó también con Ludwig para hablarle del proyecto. Viendo la desolación de su amigo, fraguó un plan con el que también Gretl se mostró enseguida entusiasmada. En junio de 1926 escribió lo siguiente a su hijo, Thomas Stonborough, que se encontraba en América:

> Engelmann ha tenido la idea genial de proponerle a Luki hacerse socios. No puedes imaginarte las enormes ventajas que tendrá para todos los participantes. Al fin será aprovechado el gran talento de Luki como instancia moral, como instaurador de principios lógicos. Y sus dotes para la técnica, que para Engelmann será como un ingeniero a quien consultar. Y a Engelmann se le ofrecerá de nuevo la posibilidad de construir sin tener que renunciar a una actividad moral.[214]

El amigo, ocupado; la contratante, feliz, y los costes, ahorrados. De hecho, incluir a Ludwig en el proyecto creaba una clásica situación en la que todos salían ganando. Entretanto, encontraron y adquirieron una parcela. Esta se

había buscado, conforme a los deseos expresos de Margarethe, no en los clásicos barrios residenciales de los distritos I o III de la ciudad, sino en el entonces pequeñoburgués, y hasta proletario, barrio de Wien-Landstrasse. Ya el lugar escogido era, pues, una declaración de principios. Y el edificio que allí se levantaría, lo sería aún más para su propietaria.

El 13 de noviembre de 1926 se presentaron los planos de la casa de tres plantas que se construiría en el número 19 de Kundmanngasse. Como responsables legales figuraban «Paul Engelmann y Ludwig Wittgenstein, arquitectos, Viena III, Parkgasse, 18». Del cesado maestro de escuela al arquitecto estrella en seis meses. En la Austria del año 1926 aún podía ocurrir algo así. Al menos, si se tenía el apellido Wittgenstein y se contaba con los amigos adecuados.

El problemático hermano obsesionado con el suicidio tenía ahora una profesión oficial y hasta una ocupación remunerada. Y nos quedaríamos cortos si dijéramos que el nuevo proyecto lo había absorbido. Más bien se había lanzado de cabeza a la nueva tarea. Al cabo de un mes ya tenía a todas las personas que participaban en la construcción bajo el yugo de su inmoderado carácter obsesivo. Su amigo Engelmann, cuyos planos había presentado en su mayor parte ultimados antes de que entrase en acción Wittgenstein, y que tuvo que modificar a exigencias de este, recordaba los veinticuatro meses transcurridos hasta la terminación de la casa como un tiempo «para mí muy difícil». Y acabó confesando que la «colaboración con un hombre tan voluntarioso» le había provocado «una profunda crisis interior». Su amistad nunca se repuso de aquella experiencia. Las órdenes partían única y exclusivamente de Ludwig, que en el curso de las obras hacía de arquitecto, de ingeniero y no menos de arquitecto de interiores:

> Ludwig dibujaba cada ventana, cada puerta, cada sección de ventana, cada perfil, cada radiador, con tanta exactitud como si fueran instrumentos de precisión, y con los materiales más nobles, y así, con su energía arrolladora ordenó que las cosas también se llevaran a cabo con esa misma exactitud. Todavía me parece oír al cerrajero que le preguntó sobre el ojo de una cerradura: «Dígame, señor ingeniero, ¿tan importante es para usted un milímetro aquí o allí?». Antes de que terminara de hablar, Ludwig le respondió con un sonoro y enérgico «¡Sí!» que casi asustó al hombre.[215]

También como arquitecto velaba Wittgenstein por el ideal de la precisión milimétrica. Idear y erigir un edificio enteramente nuevo. Al fin y al cabo,

¿no es eso lo que hacen los filósofos? ¿Es casual que Kant se refiriese expresamente en sus obras a una *arquitectónica* de la razón? ¿Que el *Fausto* de Goethe hiciese en la segunda parte de la obra, la propiamente filosófica, de arquitecto? ¿Que en el pensamiento vienés de la época de Wittgenstein dominaran los nuevos «fundamentos» y las «proposiciones básicas»? Todos sus talentos, y también anhelos, parecían encontrar una síntesis activa en el nuevo papel: planificación exacta, matemática, con aspiraciones estéticas, fidelidad al detalle como principio, plasmación creadora de lo puramente ideado en reciprocidad con los materiales del mundo circundante […]. Y todo esto sin otra finalidad que la de proporcionar al ser humano, puesto sin motivo en este mundo, un albergue seguro. Y en este caso concreto, incluso libre de las habituales restricciones materiales, y sobre todo económicas que, aparejadas a su profesión de arquitecto, Engelmann había tenido que sufrir durante años de libre creación.

En todo caso, Gretl dio a su genial hermano total libertad en la ejecución de la obra. Nada debía carecer de importancia… excepto el tiempo y el dinero. Y es que su deseo era desde el principio que aquella casa fuese algo más que una simple vivienda. Que fuese expresión de una manera de sentir el mundo específicamente moral y estética.

Aunque Hermine era su hermana preferida, la que le inspiraba más confianza cuando se trataba de dar rienda suelta a sus extravagancias y representaciones, Ludwig compartía con su hermana Gretl más cosas de las que habría estado dispuesto a reconocer. Vista desde esta perspectiva, su voluntad de llevar una existencia monacal no era sino una inversión consecuente de las inclinaciones de su hermana Gretl, para la que ya en su juventud «todo lo que la rodeaba debía ser diferente y grande».

SOLO PARA DIOSES

Ya una primera mirada a la, al menos hasta hoy, exteriormente intacta construcción invita a hacer comparaciones con la peculiar estructura formal del *Tractatus*. Carente de todo ornamento, la mansión de la Kundmanngasse parece, en palabras de Hermine, «la lógica hecha casa». Un frío sistema de

formas cuadrangulares que, con sus ventanas de pequeñas dimensiones, más parece expresar una arcana introversión que una receptiva extraversión.

Las puertas de los enormes vestíbulos son angustiosamente altas, y por su disposición se asimilan a las del viejo Palais Wittgenstein, lo mismo que las mamparas de acero en vez de persianas, que descienden mecánicamente del techo para impedir la visión del interior. Aunque, vista por dentro, la casa seduce con su perfecta transparencia, y su mecánica al descubierto (como el cable del ascensor a la vista) deja la impresión de un profundo enigma cuyo posible significado uno cree adivinar sin acertar a formular el verdadero interrogante sobre lo que hay tras ella. En aquella época, igual que hoy, la casa se destacaba de su entorno como una construcción irreal, como una de aquellas autoridades anónimas en las que Franz K. debió inútilmente de esperar una explicación definitiva de su fantástico caso. Si «habitar» una casa significa tener un hogar donde vivir, la mansión de la Kundmanngasse podría calificarse de la anticasa. En las palabras, siempre tan atinadas, de Hermine, es «antes una vivienda para los dioses que para […] pequeños mortales como yo».

Una morada para los dioses… En el caso de Wittgenstein es tentador buscar los puntos en común entre la obra filosófica y la construcción. Solo que una casa que siguiera punto por punto la arquitectura del *Tractatus* no poseería un cimiento o suelo seguro que la sostuviera, sino que permanecería suspendida, por así decirlo, mágicamente, a quince metros sobre el suelo, sin apoyo ni sostén visibles, con una intangible estabilidad. Las leyes de la física no se corresponden con las de la metafísica. Esta última no tiene leyes. Así pues, la analogía tiene claros límites mundanos. Y, a decir verdad, Wittgenstein solo consiguió hechizar como pensador, no como arquitecto.

Hasta hoy se ha discutido sobre la clasificación estilística más adecuada de la casa de la Kundmanngasse —¿escuela clásica de Loos? ¿Ya estilo Bauhaus? ¿Incluso cubismo o, como Russell escribió, construcción *à la* Corbusier?— de la misma forma que sobre la clasificación del *Tractatus* en la tradición filosófica: ¿empirismo? ¿Logicismo? ¿Idealismo? ¿Existencialismo? Un debate para el que nunca habrá una conclusión convincente, puesto que la personalidad de Wittgenstein, como también su concepción en definitiva estética de mundo, es una amalgama genial de radical modernidad y pétreo conservadurismo, perfecta geometría e irritante

desproporcionalidad, rigor casi teoremático y divagación aforística. Y, no en menor medida, total transparencia y ocultación mística. Ese hombre no encajaba en ninguna escuela. Ni como maestro ni como fundador.

CÍRCULO SIN MAESTRO

El profesor Moritz Schlick, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Viena, experimentó en primera persona lo difícil que era tratar de comprender el fenómeno Wittgenstein. Durante dos largos años estuvo desmenuzando el *Tractatus* aforismo por aforismo hasta que, a mediados de abril de 1926, tras una serie de intentos fallidos de contactar con Wittgenstein, se armó de valor y, acompañado de unos estudiantes, emprendió viaje a Otterthal para visitar al genio de vida retirada en el lugar de su nueva ocupación. Llegados a su destino, los peregrinos mochileros se encontraron con que habían llegado demasiado tarde. Wittgenstein ya no enseñaba allí, se había mudado y nadie sabía adónde.

La ausencia de Wittgenstein en Cambridge, así como en Viena, habían hecho de él una figura omnipresente cuya obra analizaban e interpretaban en sus entresijos las cabezas pensantes más innovadoras. Cada jueves se reunía en la villa de Schlick la vanguardia filosófica de Viena, que compartía una concepción científica del mundo fundada en la lógica, para trabajar en una reforma profunda de la filosofía e incluso de la cultura europea como un todo. Era preciso poner fin de una vez por todas a las falsas disputas metafísicas, cantos de sirena cosmovisivos y apelaciones cuasi religiosas a la autenticidad. El nuevo camino de la razón no pasaba por las opiniones, sino por los argumentos, ni por los dogmas, sino por los hechos, ni por jactanciosas profecías, sino los experimentos repetibles.

«Empirismo lógico»: tal fue el nombre de batalla que pronto adoptaría aquel círculo vienés, cuyas figuras más destacadas eran, aparte de Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Friedrich Waismann, Herbert Feigl y Otto Neurath. Para estar al completo, al grupo solo le faltaba su reconocido maestro e inspirador: Ludwig Wittgenstein.

Tendría que transcurrir un año más hasta que la solicitud de una audiencia por parte de Schlick fuera oída por fin. En primavera de 1927 se

produjo un primer encuentro personal cuidadosamente organizado por Gretl. Comieron juntos. Wittgenstein, mentalmente absorbido por la construcción de la casa de la Kundmanngasse, no se sentía seguro de estar a la altura de Schlick como interlocutor filosófico. Inmediatamente después de la comida, la conversación le dejó la impresión de que «ambos consideran al otro un loco de atar».[216] Pero desde el principio dominó algo así como una simpatía de fondo. En esto pudo tener que ver la similitud de origen. Schlick provenía, como Wittgenstein, de una familia acaudalada, y en su caso hasta de sangre azul. El viejo linaje protestante de los Schlick se contaba en Bohemia entre los más importantes de la aristocracia del imperio hundido.[217]

AÚN TENÉIS MUCHO QUE APRENDER

Sin duda, la etiqueta cuenta. Y en esto, Wittgenstein ya tenía ganada la mitad de la partida. En ningún aspecto de la vida era, como persona, tan intransigente e irritable como en lo que se refiere a las formas en una conversación, algo que Schlick captó enseguida. Cuando, en verano de 1927, encontró a Wittgenstein dispuesto a recibir también a los demás miembros del círculo, suplicó a estos que evitasen «las discusiones como las que teníamos por costumbre mantener en el círculo».[218] En vez de ello, debían escuchar devotamente las explicaciones del maestro, y si acaso pedirle luego ulteriores aclaraciones con mucha cautela. Pero había algo que el círculo de esos lógicos, matemáticos y filósofos, que más tarde serían sumamente influyentes, no sospechaba: Wittgenstein no sentía el menor deseo de desempeñar el papel de jefe, ni de hablar con ellos sobre su obra o tratar de cuestiones más estrictamente filosóficas.

En uno de los primeros encuentros de los lunes, que luego se harían legendarios, ya dio la nota. Sin más explicaciones o preparaciones, Wittgenstein se volvió de espaldas a sus oyentes en medio del salón y recitó poemas del indio Rabindranath Tagore, figura de culto en los años veinte, que fue extraordinariamente popular en ciertos sectores por su lírica y prosa de inspiración espiritual, y hoy caído casi en el olvido. Subestimaría el sentido de la escenificación del personaje intelectual Wittgenstein quien

interpretase esta acción solo como una extravagancia más de un genio trastornado sin remedio. Aquel gesto más bien se inscribía en una larga tradición de paradójicas iniciaciones para los maestros de doctrinas sapienciales del lejano Oriente. Tan válido como recitar poemas habría sido que el sabio de las montañas hubiera pedido a sus ansiosos discípulos que aplaudieran con una mano o meditaran sobre la razón por la que la naturaleza de Buda se parece a un palo cubierto de excrementos. El mensaje transmitido estaba claro: yo no soy vuestro maestro. Yo no tengo ningún método. No existe *la* pregunta. Ni, por tanto, la respuesta. Si pensáis que habéis entendido algo, eso solo significa que en verdad no habéis entendido nada.

La perplejidad no pudo ser mayor. Pero, en parte, resultaba previsible que, en la dinámica de tal situación comunicativa, muchos tomasen precisamente la agresiva negación del papel de maestro como indicio innegable del verdadero magisterio. Eso mismo ocurrió en el Círculo de Viena en torno a Schlick. Y el propio Wittgenstein cambió de actitud: una vez marcado el tono principal, en los siguientes encuentros se mostró enteramente dispuesto a tratar de cuestiones filosóficas, aunque fuese a su muy particular manera. Rudolf Carnap, que solo diez años más tarde sería una figura fundamental en la constitución de la llamada «filosofía analítica» en Estados Unidos, guarda este recuerdo:

> Era sumamente sensible y se enojaba con facilidad. Lo que decía era siempre muy interesante e inspirador, y su manera de expresarse, fascinante. Su punto de vista sobre las personas o los problemas, sin dejar de ser de tipo teórico, era más parecido al de un artista que al de un científico; incluso se podría decir que se asemejaba al de un profeta o vidente religioso. En cuanto empezaba a formular su posición respecto a un problema filosófico, casi se podía notar la lucha interior que en ese momento se libraba en él: el esfuerzo sobremanera concentrado y doloroso que hacía para salir de la oscuridad a la luz… y que también se podía colegir de la expresión de su rostro. Cuando, finalmente, a menudo tras una larga y gran lucha, ofrecía una respuesta, nos la presentaba como una obra de arte recién creada o incluso como una revelación […]. Producía la impresión de que lograba comprender gracias a una inspiración divina, por lo que nosotros no podíamos por menos de tener la sensación de que cada comentario u objeción racional equivalía a una profanación.[219]

Lo que se esperaba como ideal de un método objetivo de investigación resultó, pues, un idiosincrásico estilo intelectual que en su ejercicio y sus efectos tuvo que parecer lo más opuesto a la orientación cultural del Círculo de Viena. La impresión fue imponiéndose hasta resultar innegable: si aquí

habla un maestro, desde luego no lo hace desde un empirismo lógico. Pues lejos de fundamentar un riguroso método de conocimiento, Wittgenstein veía en la técnica de la formalización lógica únicamente un medio auxiliar para evitar las equivocaciones más comunes y banales. Entre ellas, él contaba en especial la opinión de que solo los problemas que admiten una solución empírico-experimental son dignos de consideración. Como antaño Kant, la delimitación que hacía Wittgenstein del decir algo con sentido servía ante todo al propósito de retirar de las cuestiones principales, que no eran sino las metafísicas, las exigencias de los métodos objetivos reconocidos. Sí, la minoría de edad de la cultura moderna, la que, según su convicción, necesitaba de su terapia, era para él la suposición de que, para las cuestiones verdaderamente filosóficas, había algo así como métodos verificables, una profesionalización académica y, sobre todo, un progreso cuantificable del conocimiento. La filosofía no es, según Wittgenstein, una ortografía, y tampoco es ingeniería mental; más aún: no es una ciencia enseñable ni de temas delimitados. Sin embargo, tales convicciones eran precisamente las que alentaban el movimiento del Círculo de Viena.

Lo único en que podían estar de acuerdo maestro y discípulos era en que las aserciones metafísicas y religiosas necesariamente forzaban los límites del sentido verificable. Para el Círculo de Viena, la lógica constituía el firme fundamento, el fundamento constructivo que necesitaba todo pensamiento. Para Wittgenstein, por el contrario, ese fundamento en que se asienta el sentido permanecerá eternamente misterioso e insondable, suspenso en el aire como milagro que es de la Creación. Ante dicha Creación, debemos admirarnos de forma piadosa en lugar de intentar comprender desde el análisis. Para el Círculo de Viena, la metafísica no era más que un constante atropello a la cultura, y además, de consecuencias letales. Para Wittgenstein, en cambio, la consiguiente pretensión de anatemizar estas cuestiones y declararlas fútiles equivalía a una voluntad de suicidio cultural. En esa situación, ambas partes consideraban que la otra requería con urgencia ser ilustrada. Solo que las verdaderas metas de sus respectivos afanes se hallaban en direcciones opuestas.

Así pues, en las reuniones de los lunes que se sucedieron en Viena aquellos años dominaba la dinámica de un tirar de un extremo y de otro de la cuerda. En ese tira y afloja, la fracción de Schlick quería arrastrar a su gran maestro —y, además, en nombre de sus mentores, Frege y Russell— al

lado de la demarcación establecida por el llamado criterio de verificación (Schlick: «El sentido de una afirmación consiste en el método de su verificación»), mientras que Wittgenstein tiraba con mítica tenacidad del otro extremo de la cuerda con Schopenhauer, Tolstói y Kierkegaard de su parte, esperando echar al suelo a toda la tropa positivista. Incluso el nombre de Heidegger se escuchó en esta disputa. Como si quisiera asestar a todo el círculo un golpe mortal, Wittgenstein les advirtió en una sesión posterior:

> Puedo imaginarme lo que Heidegger quiere decir con los términos ser y angustia. El hombre se siente impulsado a arremeter contra los límites del lenguaje. Piensen ustedes, por ejemplo, en el asombro de que algo exista. El asombro no puede expresarse en forma de pregunta, y tampoco hay una respuesta. Todo lo que podemos decir será *a priori* puro sinsentido. Y, sin embargo, arremetemos contra los límites del lenguaje.[220]

¡Defender a Heidegger! ¡Eso era ir demasiado lejos!

Los grotescos malentendidos que caracterizaban a los encuentros de los lunes en Viena ofrecían la ocasión para reconocer la relación del maestro Wittgenstein con sus valentones discípulos positivistas como lo que indudablemente era: uno de los más raros, y no menos humorísticos equívocos de la historia de la filosofía. Pero en lugar de buscar una reconciliación en el espíritu de la manifiesta comicidad de la situación, esta comedia se ha reestrenado desde entonces casi a diario, pero del modo más infame, en los seminarios y facultades de filosofía del mundo, en los cuales suelen oponerse dos tribus (la de la denominada filosofía analítica y la de la denominada filosofía continental) que, identificadas por sus pinturas de guerra, se dedican a hacerse acusaciones recíprocas sin haber entendido ni la mitad de lo que significa propiamente filosofar.

En los cien años transcurridos, esta representación se ha repetido tantas veces que más parece ya una farsa. Esta constelación no tiene nada que ver con un filosofar vivo y palpitante, algo de lo que Wittgenstein estaba desde el principio firmemente convencido. Pero su obra y doctrina siguen siendo hasta la actualidad, en el marco de este tribalismo académico, el foco o el eje de las disputas. Obstinadamente, la llamada *Wittgenstein-Forschung* («investigación sobre Wittgenstein») se dedica desde hace decenios a interpretar cada centímetro del plano filosófico-arquitectónico definitivo de un maestro genial como si se pudiese modificarlo sin crear la menor alteración, en vez de desarrollarlo de forma libre e independiente para tener

una visión lo más clara posible de nuestra relación con el mundo. Es como si los filósofos fuesen ingenieros de almas en vez de buscadores/creadores en un espacio abierto sin fundamento último ni cubierta protectora.

Al menos esto es lo que cabe aprender de la fase (arquitectónica) de transición de 1927-1928: el ideal de precisión que Wittgenstein buscaba en el pensamiento no era tal que pudiera expresarse de forma puramente matemática o lógica. Este ideal exigía por igual un sentimiento enteramente subjetivo del espacio y la posición que uno deseara ocupar como condición para un pensamiento creador. Solo desde este convencimiento era Wittgenstein implacable lo mismo como filósofo que como ingeniero. Así como obligaba a los adeptos del Círculo de Viena a reconsiderar su metódico edificio del «empirismo lógico», a pesar de que, en aquella época, sus voces se tuvieran por absolutamente concluyentes e inalterables, actuaba también como director de las obras de la Kundmanngasse: en noviembre de 1928, cuando ya habían comenzado los trabajos de limpieza en el edificio dado por terminado, Ludwig mandó «subir tres centímetros el techo de una especie de sala» porque pensaba que solo así podría uno sentirse a gusto. Por cierto, no ha quedado constancia escrita de la razón objetiva que pudiera explicar esa estimación suya. ¿Cuál sería?

Junto a todo esto, había algo más que aquel invierno sentía con una seguridad subjetiva cada vez mayor: su misión filosófica aún no había concluido. Posiblemente no hubiera hecho más que empezar.

INESTABILIDAD

«He tenido una (como muy bien se dice) crisis nerviosa; mejor dicho, una tras otra; los periodos intermedios en que me sentía mejor, al cabo no hacían más que empeorarlo todo…»,[221] escribió Benjamin el 14 de septiembre de 1926 desde Marsella. Se había marchado allí desde París con la intención de «no tomar la pluma». La situación también era muy tensa aquel otoño: mental, social y económicamente. No se advertía el menor signo del deseado, o al menos esperado, apaciguamiento de su estado. Durante toda la primavera había adoptado una «forma elíptica de vivir» entre Berlín y París. A mediados de junio, casi al tiempo que concluía el

llamado *Libro de aforismos*, murió su padre. La obra en que Benjamin había trabajado con más o menos continuidad durante los dos años anteriores iba a llamarse «¡Calle cortada!». Acabó poniéndole el título de *Calle de sentido único*.[222] Por su situación personal en otoño de 1926, un título como el de «Callejón sin salida» habría sido, por lo menos, igual de ilustrativo.

Con todo, la nueva obra —una colección de sesenta apuntes de recuerdos, la mayoría de carácter biográfico, ordenados a la manera de una revista— mostraba, según su estimación, el camino hacia una nueva forma de escribir y, por ende, de pensar. Lo que lo había impulsado a escribirla había sido lo vivido en verano de 1924 en Capri, por lo que le antepuso la siguiente dedicatoria:

> *Esta calle se llama*
> *Calle de Asia Lacis,*
> *nombre de aquella que,*
> *cual ingeniero, la abrió*
> *en el autor.*

La motivación, atribuida a Lacis, radicaba en la atención a los objetos de la vida diaria como puntos de partida primarios de la reflexión filosófica. Ya no escudriñaba la esencia de la propia época mediante un rodeo por teorías u obras de arte clásicas, sino directamente en los objetos y los comportamientos de la época. El objetivo principal era la exposición de aquellos «mecanismos […] con que las cosas (y las circunstancias) y las masas actúan unas sobre otras».

Ya el primer fragmento de *Calle de sentido único* anuncia explícitamente las consecuencias de esta nueva orientación. Lleva el título de «Gasolinera»: en las circunstancias sociales existentes, se lee allí,

> La eficacia literaria significativa solo puede nacer del riguroso intercambio entre acción y escritura: ha de plasmar, en folletos, opúsculos, artículos periodísticos y carteles, las modestas formas que corresponden mejor a su influencia en comunidades activas que el pretencioso gesto universal del libro. Solo este lenguaje instantáneo se muestra activamente a la altura del momento.[223]

Y, además, en forma de situaciones captadas que, trasladadas al papel, semejan por su género folletos, opúsculos o eslóganes de carteles. Como las placas que Benjamin diseña en su reciente obra. El propio título *Calle de sentido único* encierra una ambivalencia que, vista más de cerca, se reconoce en cada una de estas imágenes del pensamiento, e incluso en cada frase suya, cual alhajas literarias que invitan a interpretaciones muy diversas, y en el caso ideal incluso mutuamente excluyentes. *Calle de sentido único* suena, por un lado, a línea recta y dirección clara sin tráfico contrario, pero despierta asociaciones, típicas de la generación, de un camino equivocado, fatal, sin salida practicable ni posibilidad de darse la vuelta. El sentimiento vital de una «generación perdida» como la que, en la misma época, la escritora Gertrude Stein denominó, en una conversación con Ernest Hemingway, precisamente así, perdida, crónicamente indecisa y, por ende, inclinada a los extremos.

Además, las imágenes del pensamiento de Benjamin son conscientes como *pendants* literarios de las populares imágenes equívocas que por aquel entonces utilizaban la teoría y la psicología de la *Gestalt*, las cuales se ofrecían a la vista como dos objetos diferentes, según la forma de mirarlas: por ejemplo, el dibujo de una cabeza de pato que, un instante después, se presenta como una cabeza de conejo; que hace cambiar la percepción dejándola indecisa entre ambas figuras sin poder quedarse definitivamente con una de las dos interpretaciones. Solo quien es capaz de percibir ambas figuras en una, ve «correctamente». Esta dinámica de una «identidad que solo se muestra […] en paradójicas transformaciones de una cosa en otra»[224] es la que Benjamin tiene en mente como efecto clave de su nueva escritura centrada en los objetos. Si los tiempos no lo engañan, esta parpadeante dinámica de una «libre oscilación» entre dos situaciones que se excluyen la una a la otra concuerda con la paradójica ley fundamental de aquellas partículas físicas de las que está hecho todo lo que existe: lo que el físico Max Planck llamó cuantos.

También a estos cuantos había dejado de corresponderles una identidad observable, como desde 1923 venía evidenciado un grupo de investigadores en torno a Werner Heisenberg, Niels Bohr y Max Born. Su naturaleza difícil de comprender estribaba en que, según la situación de observación, se comportaban unas veces como ondas y otras como partículas: en ningún caso de las dos maneras al mismo tiempo. La ley del «cambio de unas en

otras» dependiendo del observador era también la del movimiento de un universo en devenir. Y no solo eso: se trataba de un proceso que Heisenberg y los suyos decían haber demostrado, en el que no había leyes estrictamente deterministas, sino en todo caso estadísticas. No solo en la esfera del ser social, sino también en la del ser físico reinaba, pues, una ambivalencia y una indeterminación inextinguibles.

Esta misma incertidumbre ontológica en todas las cosas intentaban reflejarla las imágenes del pensamiento de Benjamin por medio de una descripción lo más precisa posible que penetrase hasta el fondo de las estructuras interiores del mundo de la mercancía que lo rodeaba. Su atención a la cosa concreta y cotidiana como punto de partida de la reflexión implicaba una inclinación filosófica al materialismo, mas no un materialismo dialéctico en el sentido de Marx o Lenin. Por eso es del todo explícita en Benjamin la falta de interés en mostrar alguna mediación predecible de las contradicciones observadas en el objeto. Todo lo contrario. Precisamente advierte la imposibilidad de tal mediación.

La «cosa» a la que en realidad quería referirse Benjamin en 1926 con las placas micrológicas de su *Calle de sentido único* y poner bajo la lupa literaria no era a la postre sino el mundo histórico en su totalidad deviniente. El particular encanto, hechizo incluso, de su materialismo, que por eso más bien habría que llamar «mágico», residía en su capacidad de penetrar, mediante el arte de la descripción ejercitada y depurada, «cada vez más profundamente en el interior de los objetos» hasta que estos «acaban mostrando en ellos todo un universo». Y, en esta concreción, se podía obtener una copia fiel, monádica por así decirlo, de todo el proceso histórico de permanente indecisión entre la salvación momentánea y la condenación eterna.

La sumersión escrutadora en la inmanencia del aquí y ahora abriría una ventana a la trascendencia de la redención. En Benjamin, el imperativo categórico ligado a este (anti)programa de teoría del conocimiento rezaría así:

> La tarea no es […] decidirse de una vez para siempre, sino a cada momento. Pero *decidirse* […]. Proceder siempre de manera radical, nunca consecuente, en las cosas más importantes sería también mi modo de pensar si un día me afiliase al partido comunista (cosa que haría depender de un último empujón del azar).[225]

En lo sucesivo no viviría, con toda lógica, la experiencia de una decisión como aquella. Sobre todo, en su vida. Ya desde abril de 1926 sufría graves depresiones. Tras concluir el proyecto de *Calle de sentido único* y perder la para él siempre central figura paterna, empezó a pensar en alguna forma concreta de suicidarse desde su habitación de hotel con vistas al Mediterráneo. Ernst Bloch, que había viajado con él de París a Marsella, recordaba lo dispuesto que, ya durante el viaje, estaba Benjamin a decidirse por esta última opción en la vida de un hombre. ¡El suicidio, la decisión más radical! Pero en realidad el suicidio no es algo que un hombre pueda «elegir», pues, según Benjamin, presupone una forma de absoluta autodeterminación cuya radicalidad consiste precisamente en excluir toda consecuencia racional.

Así pues, descartó el suicidio. En lugar de poner fin a su vida de forma precipitada, Benjamin se encerró durante tres semanas en una habitación de hotel y leyó la novela humorística de Laurence Sterne *Tristram Shandy*. El continuo tono autoirónico, y en ocasiones también pueril de esta obra pudo haberle salvado la vida los últimos días de septiembre de 1926. Al menos, eso puede lograr la literatura.

Sin embargo, su serenidad siguió viéndose enturbiada, como tantas otras veces. A principios de octubre lo encontramos de nuevo en Berlín. Si algún viejo amigo preocupado por él le hubiera ofrecido ser socios en una empresa arquitectónica, Benjamin (creador de *Calle de sentido único*) enseguida habría aceptado. Pero no contaba con un amigo así. Ni con nadie que pudiera merecer tal nombre. En todo caso, no en Berlín. Ni ya en París, donde en vano había deseado los meses anteriores acceder a los cerrados círculos de la vida literaria.

Todavía no había aparecido ni una sola de sus obras mayores en forma de libro. Aunque las galeradas estaban listas y todo estaba estipulado por contrato, Rowohlt postergó la publicación de *Las afinidades electivas* y el libro sobre el drama. También *Calle de sentido único* iba a aparecer en esta editorial. Pero cuándo, cómo y si llegaría algún día a publicarse, era más incierto que nunca. La única continuidad en la vida de Benjamin era la de su trabajo de traducción del ciclo narrativo de Proust, que, sin embargo —por sentir las intenciones artísticas de Proust afines a las suyas—, le producía cada vez con más frecuencia «algo así como fenómenos de intoxicación interior».[226]

¿DESTINO MOSCÚ?

A principios de noviembre de 1926 recibió la noticia de que Asia Lacis, todavía el amor de su vida, también había sufrido una grave crisis nerviosa. Se encontraba muy debilitada y la estaban tratando en un sanatorio de Moscú.

Moscú. Invierno. Sanatorio. Justo la coyuntura en que Benjamin vio una posible salida de su propia crisis. ¿Qué animaría más a un hombre que no encuentra sentido a su vida que asistir a una persona amada que al parecer se siente peor? Además, así tomaría una decisión existencial cuyo desenlace definitivo esperaba que se produjera durante una estancia allí. En Moscú, que entonces era todavía el laboratorio de la revolución comunista, percibiría con sus propios ojos cuál podría ser la futura situación del mundo y la suya propia.

Sin embargo, en la capital soviética contaba con tan pocos contactos o relaciones como conocimientos del ruso. Aparte de Asia, la única persona de confianza sería el crítico teatral doctor Bernhard Reich, el compañero de Asia. Con los años, Reich había llegado a ser reconocido en Moscú como una gran figura del teatro, y como miembro de la «Asociación de Escritores Proletarios» formaba parte oficial del aparato del Estado, precisamente algo que Benjamin imaginaba como una posible alternativa a su existencia de entonces.

Solidariamente unidos, durante los primeros días ambos hombres se sentaban por las tardes al borde de la cama que ocupaba Asia y le llevaban a la muy antojadiza enferma unas veces pasteles o té, y otras chales o jabones, además de revistas o libros. Las horas que compartían con ella se llenaban, a iniciativa de Reich, principalmente con partidas de dominó. Aunque, desde el principio, Benjamin apenas consiguió estar un minuto a solas con Asia, ponía buena cara. Sobre todo, porque durante las horas entre las visitas Reich le enseñaba con generosidad los principales sitios, teatros e instituciones culturales del sistema.

Como el hombre visual que era, Benjamin debió de aplicar a la millonaria metrópoli rusa su técnica de observación, y no solo porque las

ventanas del «tranvía eléctrico sin calefacción» se hallaran, con una temperatura de –20 °C, siempre cubiertas de hielo. Sobre todo, el paseo por las «calles completamente congeladas» y la estrechez de las aceras le exigían tanta atención que apenas podía levantar la cabeza mientras caminaba. Sin embargo, las impresiones que iba recibiendo ya desde el primer día eran tan poderosas, que se convenció de que únicamente en un diario podría retenerlas:[227] trineos en vez de automóviles, caserones destartalados en vez de edificios de varias plantas, que por sus tipos y colores no mostraban ninguna armonía, lo mismo que el enjambre de vendedores ambulantes y mendigos; mongoles con pieles andrajosas, chinos que vendían flores artificiales de papel; tártaros que masticaban tabaco en cada esquina, y sobre ellos, gigantescos carteles con consignas revolucionarias o el retrato de Lenin; en la margen izquierda del Moscova, unos militares hacían maniobras entre una iglesia y unas obras, y unos niños jugaban al fútbol entre ellos con zapatos de fieltro rotos…

El pensamiento condensado en imágenes de todo lo observado debía formarse poco a poco y a posteriori. Pues allí «todo está en construcción o reforma, y casi a cada instante suscita cuestiones críticas. Las tensiones en la vida pública —que en gran parte tienen un carácter francamente teológico— son tan grandes, que bloquean en una medida inimaginable todo lo privado […]. Y es del todo imprevisible en qué acabará Rusia. Quizá en una comunidad realmente socialista, o quizá en algo completamente diferente. La batalla que lo decidirá continúa ininterrumpida».[228]

Apenas tres años después de la muerte de Lenin, Stalin logró hacerse definitivamente con el poder contra Trotski en invierno. El experimento socialista dio así un giro hacia el totalitarismo. En solo un decenio fueron sacrificados millones de ciudadanos soviéticos por medio de reasentamientos, purgas, destierros arbitrarios, torturas y trabajos forzados en los gulags. Un furor dañino que una reflexión posterior no podría comprender si no era empleando categorías teológicas.

De todo esto no sabía nada el turista Benjamin, ni siquiera Reich tenía la menor sospecha. Aunque la primera tarde que pasó junto a su invitado ya le manifestó lo mucho que le preocupaba el «giro reaccionario del partido en las cosas de la cultura». La posibilidad concreta de un cambio instantáneo de un extremo al otro era, en el Moscú del año 1926, una sensación

dominante en todos los ámbitos y sectores, y amenazaba hasta a los altos cuadros y círculos del partido. En lugar de decisión y radicalidad emancipadoras, esta constelación de radical indisposición, observaba Benjamin (también en sí mismo) favorecía la inclinación al fatalismo temeroso de Dios: «Nada ocurre como estaba planeado y se esperaba. Esta observación banal sobre las complicaciones de la vida se cumple en todos los casos de manera tan rotunda e intensa, que el fatalismo ruso se torna al instante comprensible».[229]

No obstante, visto por el lado positivo, todo quedaba por hacer, todo era nuevo, todo se hallaba en movimiento revolucionario. Ya el cuarto día, Benjamin, agotado y rendido (Asia había discutido con Reich por algo relacionado con una vivienda) se retiró al hotel. «Leo en mi habitación a Proust y devoro mazapán».

Los problemas de vivienda en Moscú —ya entonces la «ciudad más cara del mundo», según la impresión de Benjamin— eran lo que de verdad condicionaba la vida de sus habitantes. Algo que Benjamin no tardó en sufrir en carne propia incluso como huésped de hotel. En el caso de la compañera de vivienda del doctor Reich asignada por el estado, se trataba sin duda de una enferma mental, por lo que Reich se alojó durante buena parte de las semanas siguientes en la habitación de Benjamin. Por las noches, Reich roncaba mucho. Así que Benjamin se acomodaba en la butaca que Asia se había hecho traer con tal fin. Posiblemente fuera también una maniobra táctica. Pero, en semejante situación, Benjamin, el rival de Reich, no podía pensar en momentos privados con Asia. En los triángulos, lo privado es el medio de una política de poder.

EL INFIERNO DEL OTRO

Las anotaciones que hace Benjamin durante su estancia de ocho semanas constituyen el testimonio de una constelación de relaciones que, por absurda que sea en sus elementos y dolorosa en su evolución, aún hoy produce en el lector impresiones desmoralizadoras. El *Diario de Moscú* es

una lección permanente sobre las humillaciones mutuas de que son capaces incluso personas bondadosas en el caso de un amor compartido: Asia se peleaba con Reich, Benjamin con Asia, Reich con Benjamin, Benjamin con Reich y Asia con Benjamin… La paleta de motivos era variada: patrones para blusas, grifos que goteaban, falta de dinero suelto, la supuesta brillantez de sus carreras o el posible abandono de Daga, la hija de Asia, en un hogar infantil estatal situado en la periferia de la ciudad. Pero las disputas más intensas giraban en torno al papel del escritor en el comunismo, la reciente escenificación de Meyerhold, el Teatro de Arte de Bulgákov, la escena final de *Metrópolis* o la cuestión de la frecuencia mínima con que debiera aparecer el término «lucha de clases» en un artículo sobre Goethe para una enciclopedia soviética. Se sucedían fases en las que nadie se hablaba durante días enteros, o se sacaban de quicio unos a otros para, la tarde siguiente, aparecer los miembros del trío de nuevo reunidos en el palco principal. Benjamin no entendía ni una palabra en el teatro, pero le susurraban al oído la traducción simultánea de lo que se iba diciendo. En algunas veladas especialmente agradables recibía un beso. Naturalmente, solo cuando Asia estaba a su lado y Reich, de carabina, obligado a ocupar otro sitio. Algo que casi nunca ocurría. «Se conoce un lugar cuando se lo ha experimentado en el mayor número posible de dimensiones. Para apoderarse de un sitio hay que haber entrado en él desde los cuatro puntos cardinales, e incluso haberlo abandonado en esas mismas direcciones»,[230] anotó Benjamin el 15 de diciembre de 1926, mientras Reich se encontraba sentado junto a él en la habitación del hotel. Una observación que también vale en el campo de las relaciones humanas. Ya el 20 de diciembre, Benjamin hizo explícita la analogía entre ciudades y personas:

> Para mí, Moscú es ahora una fortaleza; la dureza del clima, que, por muy sana que me resulte, me afecta mucho, el desconocimiento del idioma, la presencia de Reich y la forma de vida tan limitada de Asia son otros tantos bastiones, y solo la imposibilidad total de avanzar, la enfermedad de Asia, o, por lo menos, su debilidad, que relega a un segundo plano todas las cosas personales que pueden afectarla, todo eso hace que no me deprima del todo. En qué medida podré alcanzar el otro objetivo de mi viaje, que es escapar de la mortal melancolía navideña, es algo que aún está por ver.[231]

El 30 de diciembre, también esta pregunta pareció hallar una respuesta. Benjamin asistió con Asia al teatro y, cuando estaban delante de un cartel anunciador, le dijo: «Si esta noche hubiera tenido que quedarme en alguna parte solo, me habría ahorcado de tristeza».

UN HOMBRE SIN ARMAZÓN

Con el comienzo del nuevo año, no solo había descendido aún más la temperatura en Moscú: Asia, que volvía a sufrir accesos de fiebre, se encontró con que en el sanatorio le habían asignado una compañera de habitación tan escandalosa como vulgar. Por desgracia hablaba alemán, y no tardó en inmiscuirse con vehemencia en todas las conversaciones. Reich seguía viviendo en el hotel, que ahora utilizaba también como oficina y gabinete de trabajo. Ya no había discusiones. La situación era demasiado complicada y sus protagonistas estaban rendidos. El 8 de enero, Reich sufrió un serio ataque cardiaco, y Asia volvió a empeorar. Y Benjamin, atrincherado en su habitación de hotel y cada vez más a la defensiva, se planteó sin rodeos, en un momento doloroso, qué hacer con su vida.

> Cada vez veo más claro que en los próximos tiempos necesitaré un sólido armazón para mi trabajo. Y, desde luego, este no puede ser la traducción. La condición previa para construirlo es, a su vez, una toma de postura. A fin de cuentas, solo son dudas externas las que me impiden ingresar en el K. P. D. Ahora sería el momento adecuado, y tal vez sea peligroso dejarlo pasar, pues, el que mi pertenencia al Partido posiblemente sea un simple episodio, hace que no sea aconsejable aplazarlo. Ha sido y sigue siendo la presión de las dudas externas lo que me obliga a preguntarme si no existe la posibilidad de dar veladuras prácticas y económicas a una posición de izquierda al margen del Partido mediante un trabajo intensivo que me siguiera garantizando la posibilidad de una producción más amplia dentro del que hasta ahora ha sido mi ámbito de trabajo. Pero la cuestión es hasta qué punto se puede conducir esta producción a un nuevo estadio sin provocar una ruptura. Y aun en tal caso, el «armazón» debería contar con algún apoyo externo, como, por ejemplo, un empleo de redactor. Sea como fuere, la nueva etapa parece diferenciarse de las anteriores en que empieza a estar menos condicionada por lo erótico. En la toma de conciencia de ello ha influido, en cierta medida, el observar la relación entre Reich y Asia. Me doy cuenta de que Reich se muestra más firme frente a la inestabilidad de Asia y no se deja, o eso parece, influir tanto por formas suyas de comportamiento que a mí me enfermarían. Y esto último ya es mucho. Esto se debe al «armazón» que él ha encontrado aquí para su trabajo.[232]

La situación de Benjamin en los últimos años de la década de 1920 explicada en un único texto. Lo que para Wittgenstein era el monasterio, es

para él el partido comunista. Con rotunda franqueza se emparejan ideas en un demorado proceso de maduración con las brillantes oportunidades ponderadas por un individualista social y económicamente desclasado. Si ya no hay un motivo último para tomar decisiones, en adelante estas deberán al menos ser útiles. La opción es ahora el pragmatismo radical, y el sueño burgués de un «puesto de redactor» alumbra la conciencia como un fuego fatuo. ¡Cualquier cosa antes que continuar en su situación! Con treinta y tantos años tiene que reconocer que su vida no se sustenta en nada, que eso ya no es vivir. Que hasta Asia y Reich están mejor que él. Por lo menos se tienen el uno al otro; además, Asia tiene su misión comunista, y el *apparatchik* Reich sus jornadas asamblearias:

> Sigo considerando mi ingreso en el Partido. Ventajas decisivas; una posición segura y la virtualidad de un mandato. La garantía de un contacto organizado con gente. En contra: ser comunista en un Estado bajo el dominio del proletariado supone renunciar completamente a la independencia personal. Uno delega, por así decirlo, en el Partido la tarea de organizar la propia vida. […] mientras siga viajando, prácticamente no podré plantearme el ingreso en el Partido.[233]

Seguir viajando. Siempre la elección favorita de Benjamin. Ni en invierno de 1927, ni posteriormente, ingresaría en un partido. Al final triunfó la voluntad de independencia como reconocida condición de posibilidad de una existencia de pensador libre. El 30 de enero de 1927 abandonó Moscú. Los últimos minutos con Asia fueron como los de una emotiva escena *à la* Doctor Zhivago: «Los sentimientos de enojo con ella y amor hacia ella se alternaban en mí como ráfagas de viento; finalmente nos despedimos: ella, desde el andén del tranvía, y yo atrás, considerando si no debiera saltar al tranvía e irme con ella».

PARTY FOR ONE

Un profundo sentimiento de desamparo siguió a Benjamin hasta París (¿o fue él el que siguió a ese sentimiento?), donde pasó casi toda la primavera en «míseras, mínimas y mal acondicionadas» habitaciones de hostales donde «apenas hay algo más que un camastro de hierro» y una mesa pequeña. «Difícil adaptación; problemas; trabajo; demasiado para sobrellevarlo, demasiado poco para ganar algo», escribió el 9 de abril a Jula

Cohn, su segundo gran amor de esos años. También a ella la agasajó todo lo que pudo, igual que había hecho antes al principio de su relación con Asia.

París era en aquellos años la ciudad de André Breton, Tristan Tzara y Luis Buñuel, de Jean Giraudoux y Louis Aragon, de James Joyce y Ernest Hemingway, de Gertrude Stein y Picasso, de F. Scott y Zelda Fitzgerald, de John Dos Passos y William Carlos Williams, de Anaïs Nin y Coco Chanel; cuna del surrealismo, lugar de nacimiento del *Ulises* (1922), de *Fiesta* (1926) y de partes de *El gran Gatsby* (1925). París era un burbujeante laboratorio de creatividad vanguardista. Allí no solo se sentía en casa el espíritu del mundo literario; allí se organizaban jolgorios y se bailaba, o eso es lo que contaban sus protagonistas, sin desmayo hasta altas horas de la madrugada. Del Trianon o el Ritz al barrio de Montparnasse. Los sábados, Gertrude Stein dirigía en la rue de Fleurus su *open house* y justificaba ante todo el que quisiera oírla (o no quisiera oírla) por qué ella, y no Joyce, era el verdadero genio de la época. Incluso los pocos que decidían marcharse a casa a las dos de la madrugada se encontraban casualmente por el camino con tantos amigos y conocidos que inevitablemente continuaban en el mismo plan hasta el mediodía del día siguiente. Todos sin Benjamin. A mediados de la década de 1920, unos doscientos mil estadounidenses atraídos por el franco habían fijado su residencia en París.[234] La mayoría eran jóvenes amigos de las fiestas y con intereses artísticos. Lejos de su país y con un tipo de cambio asombrosamente favorable, se dedicaban a vivir la vida.

También Benjamin se perdía de vez en cuando en algún «palacio del baile y el jaleo» de la ciudad, donde, como el moderado bebedor de vino blanco que era y sería toda su vida, incluso de vez en cuando movía el esqueleto con la gracia del camello y se ganaba las chanzas de sus dos colegas literarios, especialmente versados en asuntos de burdel, Franz Hessel y Thankmar von Münchhausen. Siempre se podía hacer una excepción. De todos modos, el franco francés no estaba tan débil como para que Benjamin hubiera podido desahogarse a placer en ese terreno. Pero Benjamin, pese a su debilidad por las aventuras eróticas pagadas y también por los juegos de azar, era en el fondo todo lo contrario del gran chulo o, sin llegar a tanto, de un seductor. Yerra quien se imagine sus primaveras parisinas de los años 1926 y 1927 únicamente dedicadas al champán, los salones y las aventuras eróticas al estilo de Hemingway. En los días buenos,

Benjamin dedicaba, nada más levantarse y sin haberse lavado ni comido o bebido algo, varias horas a su traducción de Proust o a escribir una reseña pagada para el *Frankfurter Zeitung* o el *Literarische Welt* para luego, con su tarea hecha, pasar el resto del día deambulando, sin gastos extraordinarios, por pasajes y calles de la ciudad, siempre buscando posible compañía en alguna calleja, en un nuevo local chino todavía desconocido para él con un menú económico pasable.

Aunque su francés era fluido y casi no cometía errores, nunca se sintió lo bastante capaz en esta lengua extranjera para estar al nivel especialmente elevado de su voluntad de expresión. Pedía citas a los literatos autóctonos para conversar con ellos, y estos se las concedían sin ponerle condiciones… Y, naturalmente, sin que él pudiera abandonar el papel instrumental de periodista. Como escritor, nunca lograba establecer vínculos permanentes, o siquiera útiles para él. En ningún momento parecía dar muestras de interés por la escena más que vibrante de los autores británicos y americanos. No leía en inglés, ni tampoco lo hablaba. Y, por curioso que parezca, mantuvo esta falta de interés, que casi tenía ya algo de agresivo rechazo. Posiblemente se debiera a que su mujer Dora continuaba sufragando su manutención y la de su hijo fundamentalmente con traducciones literarias de ese idioma. Dora lo visitó con Stefan en junio de 1927. Una feliz interrupción. Por lo demás, Benjamin vio que su talento era miserablemente ignorado por igual en las dos grandes ciudades cosmopolitas de la década, París y Berlín («Berlín es un magnífico instrumento, con la condición de que no lo toques»).

«Ahora mismo estoy más solo que la una, y durante catorce días estaré aquí totalmente aislado», escribió en julio a Scholem. Este se encontraba fuera de Jerusalén, donde enseñaba en la Universidad Hebrea fundada en 1925, de viaje de investigación en Londres y París. No se habían visto en cuatro años, y en agosto de 1927 los dos amigos querían volver a verse durante unas semanas. Benjamin, avergonzado por su precaria situación y angustiado por la «ostentosa seguridad en sí mismo» de Scholem, primero temió el encuentro, pero este resultó en general positivo. Casi siempre se reunían por las tardes en los cafés aledaños al Boulevard Montparnasse, «en el Dome y en el Coupole», los locales favoritos de Benjamin. Scholem había encontrado con los años su armazón, y Benjamin albergaba perspectivas. Entretanto, había empezado a trabajar en un nuevo proyecto

que trataría sobre los pasajes comerciales de París y que sería complementario de la mayoría de las imágenes del pensamiento, asentadas en Berlín, de *Calle de sentido único*. Entonces hablaba, según recordó Scholem, «de concluir ese trabajo en los meses siguientes». El manuscrito, de apenas cincuenta páginas, que Benjamin leyó a su amigo en los cafés, era el embrión de aquel *Libro de los pasajes* en el que trabajaría durante los diez años siguientes. Aun así no dejaría de ser un (gigantesco) fragmento.

Benjamin le hablaba de Moscú; Scholem, con clara conciencia de la situación precaria de Benjamin, le contaba cosas de Jerusalén: la construcción de un nuevo Estado para el pueblo judío y el papel que tendría la recién fundada universidad en la consolidación de una identidad judía. Y resultó que Judah Leon Magnes, rector de la Universidad de Jerusalén, que además hablaba un alemán fluido, estaba en París por esas fechas. Scholem organizó un encuentro: «Fue una conversación de dos horas entre los tres», recordó Scholem, «en la que Benjamin, que se había preparado a fondo para la entrevista, le expuso de una manera grandiosa su aptitud intelectual, le precisó su deseo de aproximarse, con conocimiento del hebreo, a los grandes textos de la literatura judía no como filólogo, sino como metafísico, y le manifestó su disposición a trasladarse si fuese preciso a Jerusalén para una estancia transitoria o duradera. […] Quería dedicar su trabajo productivo al mundo judío».[235]

Una vez más, un momento de cambio paradójico de un extremo a otro: ¡siempre radical, nunca consecuente! Scholem concluía así su recuerdo, con suma diplomacia: «Yo mismo quedé sorprendido ante la manera resuelta y positiva en que Benjamin exponía esa clase de ideas, que bastante a menudo había ya manifestado antes de distintas formas, y en las que yo tuve cierta participación».

Aquella misma tarde, Benjamin aseguró al rector Magnes (naturalmente, dando por supuesta la ayuda económica) que pasaría un año en Jerusalén para dedicarse allí todo el tiempo al aprendizaje del hebreo. Dando un giro fantástico a toda la entrevista, Magnes dio crédito a todas y cada una de las palabras de Benjamin y le prometió ponerlo todo de su parte para que lograse su objetivo. Como única condición le pidió dictámenes y opiniones emitidos por escrito sobre trabajos suyos; a ser posible, firmados por personalidades de prestigio. De pronto, a Benjamin se le abrió una perspectiva concreta. Si no en Moscú, entonces en Jerusalén. ¿No le había

dicho a Scholem que, antes de acabar el año, alguna casualidad le haría tomar una decisión definitiva?

También en Berlín las cosas adoptaron un repentino giro positivo. ¡Por fin Rowohlt iba a publicar sus libros! Lo haría en enero, y Benjamin regresaría en noviembre para acompañar con su presencia la publicación. Y allí permaneció tres largas semanas en cama con ictericia. Tiempo de tranquilidad para pensar en las posibles personalidades de prestigio. Para ir a Jerusalén. ¡Para una nueva vida con armazón!

Hugo von Hofmannsthal, durante años su único admirador fiel, era el número uno. El segundo dictamen favorable podría emitirlo, si encontraba el modo de convencerlo, Ernst Cassirer. Alguna traba se presentaría. En marzo de 1928, Benjamin aún no había avanzado un paso, y se imaginaba, a la clásica manera benjaminiana, que existía una constante conspiración. Así se lo comunicó a Scholem: «La importancia del voto de Cassirer es ya indiscutible para mí, pero conoces la hostilidad de mi primo William Stern en Hamburgo. Y alrededor de Warburg sigue habiendo nubarrones, y nadie sabe lo que de ellos puede salir. Cuando me entere de lo que Cassirer piensa de mí, te lo contaré».[236]

¿Lo que Cassirer pensaba de Benjamin? Buena pregunta.

EN ALTA MAR

El 30 de octubre de 1927, Ernst Cassirer hizo de pasada una observación sobre sí mismo que también sirve para caracterizar toda su forma de filosofar: «Puedo expresar sin dificultad todo cuanto necesito expresar», escribió a su mujer desde Londres. Se podrían repasar cien veces los diarios y cartas de Wittgenstein, Heidegger y Benjamin sin tropezar con una declaración semejante. En relación con los límites del lenguaje, con los límites del mundo, Cassirer siempre fue el pensador de lo posible, no de lo imposible.

Su feliz constatación se refería en concreto a una experiencia que, a su llegada a la capital del imperio, lo dejó asombrado. Mientras se preparaba para la invitación del King’s College, en las semanas previas a su partida había recibido algunas clases privadas, pues nunca antes había pronunciado

una palabra en inglés. Pocos días después, el 3 de noviembre, contó a su esposa lleno de orgullo que era capaz de entender «sin ningún esfuerzo el lenguaje de los intelectuales». El filósofo era un genio en el uso de los símbolos.

De hecho, en aquel otoño de 1927 no había en el mundo entero una persona que, en el sentido más amplio, hablase con fluidez y entendiese tantos idiomas como Ernst Cassirer. Y es que Cassirer veía en la comprensión e iluminación recíprocas de la mayor cantidad posible de «lenguajes» la verdadera tarea de su filosofía. No solo el inglés, el francés, el sánscrito o el chino, sino también, y sobre todo, el mito, la religión, el arte, la matemática y hasta la técnica o el derecho eran para él lenguajes con su propia forma interna y su particular capacidad de dar al mundo la suya. El objetivo de su *Filosofía de las formas simbólicas* no era, en consecuencia, otro que mirar «en todas direcciones los modos de comprender el mundo» y, para las diversas formas que cada uno de ellos le imprime,

> determinar, por así decirlo, el índice de refracción que propia y específicamente les corresponde. [*Filosofía de las formas simbólicas*] se propone conocer la naturaleza de los distintos medios refractores; quiere desentrañar la constitución interna de cada uno de ellos y las leyes de su estructura.[237]

En otoño de 1927, Cassirer había concluido provisionalmente este proyecto con una primera versión del tercer tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas*. Al concluir un trabajo semejante, el trabajo de una vida, cualquier persona normal habría sufrido un colapso nervioso o, por lo menos, habría desfallecido. Cassirer sencillamente decidió explayarse. Lo único que, al terminar, se permitió ese otoño fueron las susodichas dos semanas en Inglaterra y Holanda para pronunciar conferencias. Solo, sin su mujer y sus hijos. Toni había sido atropellada en septiembre por un automóvil, y meses después todavía necesitaba de una rehabilitación intensiva, principalmente a base de gimnasia terapéutica.

Varias veces le informó Cassirer a bordo del barco de pasajeros *New York*, que lo llevaba de Hamburgo a Southampton, sobre las incidencias del viaje.[238] Ya a los pocos minutos de ocupar su «fabulosamente lujoso y cómodo camarote» sintió la gran tentación de «continuar el viaje hasta Nueva York» desde Southampton. Difícilmente se le habría escapado la casi

perfecta concordancia alegórica entre la forma de su proyecto filosófico y un viaje transatlántico. Después de todo, solo unas semanas antes se había retratado en las últimas líneas de su introducción al tercer tomo de su obra capital como explorador curioso del mar de las formas simbólicas: «Lo único que puede exigirse es que este “viaje alrededor del mundo” abarque la totalidad del *globus intellectualis*».

Con su «¡A las naves, filósofos!», Nietzsche no fue el único que recurrió a las metáforas náuticas en su rumbo filosófico. El mar como espacio de provisionalidad, siempre agitado, que circunda la totalidad del globo es lo más apropiado para simbolizar la difícil de abarcar, y aún más difícil de dominar, dinámica de la producción contemporánea de saberes. Sobre todo, la sensación que la acompaña, y que sacudió con virulencia a la cultura de los años veinte, de no tener un suelo firme bajo los pies en los dominios de la economía, el arte, la política y la ciencia por igual. Hasta la física y la lógica sufrieron entonces una crisis de fundamentos que parecía querer burlarse de todos los esfuerzos por levantar el edificio del saber humano sobre un suelo firme y libre de contradicciones. Otto Neurath, uno de los miembros más significativos del Círculo de Viena, caracterizó la situación de la filosofía (posiblemente también como consecuencia de las desilusiones que acompañaban a las sesiones wittgensteinianas) en estos términos: «Somos como marineros que en mar abierto tienen que reparar su barco sin poder desmontarlo jamás en dique seco para poder reconstruirlo utilizando los mejores componentes».[239]

EN MEDIO DE LA TORMENTA

«Lo transitorio, lo fugaz, lo contingente»: las notas con que pocos años antes había definido Baudelaire la modernidad también caracterizan plenamente a la filosofía. No a todos los protagonistas les resulta igual de fácil dar la bienvenida al nuevo sentimiento existencial. Si es posible disfrutar de forma duradera de una existencia de navegante y mantener la tranquilidad ante cualquier tempestad, lo es en un moderno transatlántico como el que tomó Cassirer, cuya construcción y modo de maniobrar —

como si su barco no fuese más que otra forma simbólica y, por tanto, una manera de estar en el mundo— empezó a explorar con infantil curiosidad.

Llevaba seis horas a bordo y ya lo había examinado «todo de arriba abajo. También he estado en la tercera clase, donde un "amigo" que enseguida he hecho, me ha explicado todo sin faltar detalle. A pesar del llamativo contraste con el increíble lujo de la primera clase, también aquí hay comodidad y reina el orden». No le vino a la cabeza la idea de que posiblemente no hubiera visto en la tercera clase todas las posibilidades que ofrecía el barco de dormir a gusto, ni tampoco se había informado sobre los posibles polizones o las ratas en la cocina. Para otro observador de la época, por ejemplo, Bertolt Brecht, el transatlántico sería pura fachada, un lugar que ilustraría las dramáticas diferencias sociales de la época a partir de las que habría entre «cubierta superior y cubierta inferior»,[240] pero Cassirer dejó que un «amigo» se las mostrase y juzgó que en ellas reinaba la tranquilidad: en principio, todo estaba en perfecto orden.

Él mismo se alojó en «casi la parte más alta del barco», adonde le «sube un ascensor». La sensación del viajero le pareció «del todo irreal», especialmente porque el barco se deslizaba «con una tranquilidad» que «en ocasiones hace que se pierda la sensación de hallarse en movimiento».

Incluso cuando una tormenta nocturna bramó sobre el mar del Norte con tal violencia que, en casa con Toni Cassirer, «todos los amigos hacen una llamada telefónica con voz quejosa», ofreció a su mujer otro de sus ejemplos típicos de resistencia existencial:

> Hacia las tres de la madrugada me despertó el ulular del viento […]. Cuando allí arriba se descarga una tormenta nocturna, ya puedes prepararte. Como no pude volver a dormir, me puse a leer un rato hasta que, ya cansado, me dormí hasta las ocho de la mañana: un buen descanso, después de todo. Ni asomo de mareo […] a pesar de las fuertes olas, el viaje en barco es de lo más tranquilo.[241]

Tal como demuestran estas líneas, Cassirer era el indiscutible viajero de lujo entre los filósofos de altamar. Ninguna tormenta era lo bastante poderosa como para hacerle perder la serenidad, y menos aún el rumbo.

FRÁNCFORT SE INTERPONE

Se cree que, en junio de 1928, cuando Cassirer se acercaba a la cima de su reconocimiento internacional, pudo experimentar por primera vez algo así como un desequilibrio existencial. La recién fundada Universidad Goethe de Fráncfort, que, como la de Hamburgo, se hallaba todavía en construcción, lo llamó a ocupar un puesto en ella con el deseo expreso de invitarlo a «renovar todo el departamento de filosofía».[242] Una oportunidad única y cargada de perspectivas. Y, además, bien dotada. Inmediatamente, Cassirer informó a los administradores de Hamburgo de la oferta recibida. En julio todavía debía tomar una decisión y esperar al cierre de las negociaciones por ambas partes.

Había mucho en juego. Sobre todo para la ciudad hanseática. Y también para Aby Warburg y la «tripulación» de su biblioteca. Probablemente preocupado también por el futuro y la supervivencia de su actividad investigadora, Warburg resolvió enviar una carta abierta al *Hamburger Fremdenblatt* con el título de «Ernst Cassirer: por qué Hamburgo no puede perder al filósofo Ernst Cassirer». Con la publicación de este llamamiento, del cual Warburg envió casi al mismo tiempo una copia aparte a «setenta personalidades influyentes de toda Alemania»,[243] la lucha por retener al entonces más renombrado filósofo de Alemania se convirtió en un asunto público, político incluso. Los alcaldes de las dos ciudades no tardaron mucho en intervenir en el asunto con cartas de invitación («Venga usted a Fráncfort y ayúdenos a conseguir que nuestra Universidad ocupe el puesto y adquiera la importancia que corresponden a la situación geográficamente única de la ciudad, a su tradición cultural y a la inquietud intelectual y la libertad personal de su población»).[244]

También Warburg permanecía activo en todos los frentes; por ejemplo, pidió a Kurt Riezler, el secretario de la Universidad Goethe de Fráncfort que hizo la oferta a Cassirer, que reflexionase sobre la «violenta remoción del laboriosamente ganado arraigo en el difícil suelo de la costa del mar del Norte»[244] que supondría para Cassirer. Hamburgo tenía medios económicos (y Warburg también actuó en esta dirección) de contrarrestar la oferta de Fráncfort, y estaba dispuesto a hacerlo. Pero ¿bastaba eso para mantener a Cassirer en una ciudad que entonces (como hoy) muchos alababan, mas no por su excelencia académica?

Ya en esta época, Cassirer —y él mismo se fue dando cuenta de ello— era mucho más que un filósofo académico. Era el símbolo carismático de

una actitud liberal y republicana que no era nada habitual entre los grandes intelectuales alemanes de la época. Además, como importante neokantiano, era un vivo discípulo de Hermann Cohen, una autoridad mundialmente respetada en el estudio de las obras de Kant y de Goethe y mascarón de proa del patriotismo alemán de muchos judíos. Algo que torna casi irónico el hecho de que Walter Benjamin, después de su estrepitoso fracaso en su tentativa de habilitación en Fráncfort, fallara en su intento de aterrizar en Hamburgo. Por mediación de Hugo von Hofmannsthal había enviado personalmente a Panofsky, profesor en Hamburgo, su libro sobre el drama alemán publicado en la editorial Rowohlt. No obstante, la respuesta que recibió, también con Hofmannsthal como mediador, fue tan abrupta que Benjamin sintió la necesidad de disculparse ante su mediador por haberle comprometido en un intento tan desesperado.

¿Cómo habría sido la biografía de Benjamin si el círculo de Warburg hubiera tenido en cuenta su solicitud de admisión? Igual que otros miembros de este círculo, en los primeros años treinta no se habría exiliado a París, sino más probablemente a Londres o a Estados Unidos. Y así nunca habría estado bajo la dependencia económica, o la promoción, que tanto condicionaría su obra, del Instituto de Investigación Social dirigido por Adorno y Horkheimer.

Sin embargo, respecto al rumbo que habría tomado la filosofía en lengua alemana es mucho más interesante la especulación sobre lo que habría sucedido si Cassirer hubiera aceptado el puesto que le ofreció la Universidad de Fráncfort para reconstruir de nueva planta su seminario filosófico conforme a sus ideales personales. Pues con él como figura intelectualmente dominante, ¿habría tenido la «teoría crítica» o «Escuela de Fráncfort» el relieve que allí adquirió? Y la figura santificada y venerada a comienzos de los años sesenta en aquella Escuela de Fráncfort, ¿no habría sido otra que Walter Benjamin?

Pero resultó que Cassirer, el piloto en el océano de la pluralidad de lenguajes, se quedó a bordo, se quedó en Hamburgo, fiel a Warburg y, no menos, a su naturaleza continuista. A finales de julio de 1928 puso en conocimiento de todos su decisión de permanecer. Lo que ganó con eso (¿o fue un regalo?) fue una relevancia aún mayor en la vida cultural y política de la ciudad hanseática.

Al tiempo que se iniciaban las negociaciones para asegurar su permanencia, que parecían favorables, lo invitaron a pronunciar ante el claustro de la Universidad de Hamburgo un discurso con motivo de celebrar los diez años de la Constitución de Weimar. Una excelente idea para el sentir general. Solo su esposa Toni se negó a participar en el coro. Por una parte, porque amenazaba con aplazar dos semanas las largamente ansiadas vacaciones veraniegas en Engadin. Pero, sobre todo, porque ella (de constitución y salud crónicamente débiles y, por tal razón, dotada, a diferencia de su marido, de una sensibilidad especial para las amenazas a la existencia), a la vista del clima político del momento consideraba imprudente toda manifestación demasiado explícita, si no peligrosa. Y más para un judío alemán. Ella presentía que estaba a punto de desatarse una tormenta de una furia hasta entonces desconocida. Su marido no compartía esa preocupación. Y aunque la tuviera, se consideraba lo bastante fuerte como para poder resistir esa tormenta con el poder protector de sus espíritus predilectos.

INDIVIDUO Y REPÚBLICA

La escena estaba astutamente planteada. Tenía que estarlo. La verdadera meta del orador, que con su blanca melena de profesor y en académico traje talar, cantó junto con todos los asistentes la tercera estrofa del himno nacional de Alemania, era nada menos que poner cabeza abajo en cuarenta y cinco minutos el relato dominante en toda Europa sobre el origen y nacimiento de un Estado de Derecho republicano.

Si se quería evitar un escándalo, había que hacerlo con muchas voces y muchas pistas. Pero, sobre todo, recurriendo a los más nobles garantes, que, para Cassirer, ese día eran los mismos que los de toda su vida intelectual: Leibniz, Kant, Goethe. A su parecer, ninguna cultura necesitaba más, o en todo caso no la alemana, para recuperarse de forma duradera. Allí donde esta herencia espiritual fuese ignorada o despreciada, se abriría un abismo de barbarie.

El escepticismo que inspiraba la República de Weimar a demasiados alemanes no se debía principalmente a su fragilidad funcional. Es cierto que

en los diez años de su existencia hubo, hasta agosto de 1928, nada menos que diez cancilleres, pero en los últimos dos o tres años era indudable el avance económico. La verdadera resistencia de la gran nación perdedora de la guerra residía en la memoria cultural: la forma de gobierno de la república democrática (tal era el discurso predominante) era un concepto importado, arraigado en las naciones vencedoras: Estados Unidos (Declaración de Independencia, *Bill of Rights*), Francia (Revolución francesa) y, con mucha benevolencia histórica, también Inglaterra (Carta Magna). Hasta Suiza tenía su *Rütli-Schwur*, su Juramento de fidelidad a la Confederación. La relación de Alemania con el mito de la creación de la democracia era, pues, poco menos que nula. La Constitución de Weimar no se veía como una dádiva, sino como un accidente de su historia, una especie de permanente daño colateral del desenlace de la guerra que, con la imposición de las reparaciones asociadas a los tratados de Versalles, era además una pesada carga. Por eso, vista desde su particular historia, una Alemania autodeterminada de verdad podría ser muchas cosas, pero no propiamente una república. Así pensaba también el presidente en funciones del Reich y anterior mariscal general de campo Paul von Hindenburg. El problema con Weimar era, pues, ante todo el de una identidad históricamente formada. Un punto flaco en el que también Cassirer incidió al comienzo de su discurso ante el claustro universitario de Hamburgo. Como era natural esperar de un filósofo, no compartía la convicción

> de que los grandes problemas histórico-políticos que dominan y agitan nuestro presente no pueden separarse de las grandes cuestiones fundamentales que se plantea la filosofía sistemática y por cuya solución ha luchado sin cesar en el curso de su historia.[245]

Con eso, se desvelaba una primera parte importante del truco. La historia es aquí, bajo mano, historia de la filosofía, y como historia política gira siempre en torno a las mismas preguntas sistemáticas: ¿Cuál es la verdadera relación del individuo con su comunidad? ¿Cómo pasar de la verdadera autodeterminación a un uso libre y público de la razón? ¿Y qué decir de los supuestos derechos atribuibles a todo ser racional sin ninguna limitación? Para el weimariano declarado Cassirer, todas estas son cuestiones genuinamente alemanas, por lo menos en lo que se refiere a la filosofía de la modernidad. Una vez enmarcado el asunto en estos términos, un

cuidadoso estudio de las fuentes mostrará con una claridad cristalina que Gottfried Wilhelm Leibniz —un filósofo sistemático al que nadie hasta entonces (y hasta hoy) había atribuido ideas democráticas— fue de hecho «el primero de los grandes pensadores europeos que respaldó con gran energía y decisión, en la fundamentación de su ética y su filosofía del Estado y del derecho, el principio de los derechos inalienables del individuo».[246]

¡Precisamente Leibniz, el príncipe de los filósofos! ¡Con la misma plausibilidad cabría extraer de la chistera de Gustav Stresemann un gran conejo alemán!

Cassirer, el mago de las fuentes, menciona, y no de pasada, un pasaje, al principio casi ignorado por los estudiosos de Leibniz, de un tratado sobre la condición jurídica de esclavos y siervos donde, lejos de cuestionar la esclavitud como tal, reconoce a estos sujetos unos imprescindibles derechos mínimos.

Hasta que el sujeto no alcanzó plenamente la mayoría de edad en el moderno Estado de Derecho, hubo que dar varios pasos de gigante a partir de esos derechos mínimos. Y, según Cassirer, esto fue exactamente lo que sucedió. El impulso de Leibniz dejó su impronta, a través de Wolff, en toda la filosofía política del continente, y a través del filósofo del derecho británico William Blackstone, lector de Wolff, directamente en la Declaración de Independencia americana de 1776, que, como es sabido, sirvió de modelo a la Asamblea Nacional francesa.

Cassirer no demostró todo esto con documentación histórico-filológica, pero de todos modos ofreció una concisa contranarración alemana que aquel 15 de agosto de 1928 culminó, naturalmente, en Immanuel Kant:

> En el ensayo kantiano *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, escrito en 1874, esto es, cinco años antes del estallido de la Revolución, la meta de la historia política de la humanidad es una constitución del Estado interiormente (y, a tal fin, también exteriormente) perfecta. «Aunque el cuerpo estatal», prosigue Kant, «todavía exista como un tosco esbozo, ya comienza a crearse como un sentimiento en todos sus miembros, a cada uno de los cuales le interesa la conservación del conjunto, y esto promueve la esperanza de que, por fin, después de muchas revoluciones y reajustes, aquello que la naturaleza tiene por propósito supremo, una *situación cosmopolita* como el seno en que se desarrollarán todas las disposiciones originarias de la especie humana, llegue algún día a darse». Kant no hace más que repetir su demanda original, sin influencia alguna de los acontecimientos exteriores del mundo, cuando, más de diez años después, en el escrito sobre *La paz perpetua*, establece el primer artículo definitivo de la paz perpetua diciendo que la Constitución Civil de cada Estado debe ser republicana. Pues tal Constitución es la

> única que, según él, corresponde a la idea del «contrato original» sobre la que en última instancia tiene que descansar la legislación de un pueblo.[247]

La Constitución americana, la Revolución francesa, la República de Weimar: ¡todo fundamentado de la nueva manera propiamente alemana! Y no solo estas, sino también la Sociedad de Naciones, todavía muy controvertida en el país, y en la que dos años antes Alemania había sido admitida tras duras negociaciones. Un pequeño juego de magia histórico-filosófico de muy discutible contenido, pero que Cassirer exhibió en aquella celebración de manera tan grata y elegante que nadie lo notó. Aquellas afirmaciones fueron aplaudidas como si resultaran obvias, especialmente cuando Cassirer expuso la moraleja histórica de su discurso:

> Lo que mis reflexiones intentaron sugerirles fue el hecho de que la idea de la Constitución republicana no es en modo alguno extraña a la historia del pensamiento alemán, y menos aún algo importado del exterior, sino que ha crecido en su propio suelo y se ha nutrido de sus energías más auténticas, las energías de la filosofía idealista. […] «Lo mejor que tenemos de la historia», dice Goethe, «es el entusiasmo que despierta». Sumergirse en la historia de la idea de la Constitución republicana no es únicamente mirar hacia atrás; también supone reforzar en nosotros la creencia y la esperanza de que las energías que originalmente la hicieron crecer le indicarán el camino hacia el futuro y contribuirán por su parte a elevarlo.[248]

Cuando terminó de hablar, abandonó la tribuna con un aplauso atronador. Naturalmente, Aby Warburg se hallaba entre los presentes. De naturaleza exaltada, quiso ver en el discurso un «prefacio a la Carta Magna de la república alemana», que era exactamente lo que necesitaba «esta pobre Alemania de hoy, que todavía no puede saciar su hambre de libertad». Y una vez más solicitó el permiso para publicarlo en una edición especial.[249]

Solo Toni Cassirer se reservó el derecho al escepticismo el mismo día de la celebración. «Tras la celebración no he encontrado», recuerda, «muchos “interesados” en el ayuntamiento de Hamburgo, y los convencidos eran más bien los que deseaban ser convencidos. Para despertar a Alemania hacen falta otros medios que los que Ernst está acostumbrado y dispuesto a utilizar».[250]

Una estimación que habrían compartido Walter Benjamin y Martin Heidegger. Pero, esa misma noche, los Cassirer tomaron un tren nocturno

que los llevaría a los Alpes suizos. Esta vez para pasar unas merecidas vacaciones.

EN CONSTRUCCIÓN

En octubre de 1927, Heidegger todavía esperaba una respuesta definitiva del Ministerio de Berlín. El ser y el tiempo había despertado un enorme interés en los pocos meses transcurridos desde su publicación, y en todas partes se veía en esta obra todo un acontecimiento, pero la llamada a ocupar la cátedra que Natorp dejó vacante en Marburgo se hizo esperar. Finalmente, la carta salvadora llegó el 19 de octubre. Heidegger se encontró esos días con su hermano en Meßkirch, ya que tras la muerte de su madre en primavera les quedaban algunos asuntos pendientes. Mientras tanto, Elfride estaba con los niños en la cabaña. Desde hacía tres años, la familia había alternado entre la casa de Marburgo y la cabaña de Todtnauberg. Una situación que no podía durar, y menos desde que los niños estaban en edad escolar.

Con la llamada a ocupar la cátedra se le abrieron horizontes completamente nuevos. «Anteayer noté en tu voz al teléfono lo mucho que te alegrabas. La decisión del ministro es una estupenda señal de objetividad. El propio ministerio debe de sentirse liberado […]. Ahora que soy sucesor de Natorp, H.[usserl] tiene una baza muy distinta en la mano […]. La enorme suerte heideggeriana parece que continúa. […] Ahora respiraremos un poco y podremos darnos algunas alegrías. Pero, sobre todo, a partir de ahora “la casa” no solo entrará en los planes, sino que su realización será una posibilidad real»,[251] escribió el morito Martin a la almita Elfride el 21 de octubre de 1927. Cumplidos los deseos del matrimonio, Marburgo se convirtió solo en un escalón necesario para la vuelta a Friburgo, donde al año siguiente se jubilaría Husserl. A pesar de tener una idea muy precisa de la independencia herética de su alumno ejemplar, Husserl no deseaba a nadie más que a Heidegger como sucesor.

LA HORA DEL DEMONIO

Tener un hijo, escribir un libro… para completar la tríada (de rigor también para Heidegger) y así dar cumplimiento a su existencia, solo le faltaba construir una casa. Especialmente entonces, cuando había cumplido treinta y ocho años y empezaba a sentirse verdaderamente adulto. Y una casa que pudiera llamar propia solo era factible en su tierra, y allí se construiría. El habitar antecede al construir, y la relación autóctona con el mundo a la visión que de él se tiene. ¡Pero el pensar antecede a todo lo demás! También en este aspecto recibió en el invierno de 1927-1928, tras la embriagadora escritura de *El ser y el tiempo*, un nuevo impulso: «Después de las tensiones de la "publicación" había llegado a una relajación. Ahora noto que esta ha pasado y el demonio ya empieza a agitarme y asediarme»,[252] escribió Heidegger a su mujer el 21 de enero de 1928 desde Marburgo. Elfride y sus hijos vivían en ese momento subarrendados con una familia de agricultores cerca de la cabaña. Habían decidido que ya no valía la pena escolarizar a los niños en Marburgo.

Cada vez que el demonio del pensamiento tomaba las riendas en Heidegger, lo conducía a nuevas aventuras eróticas… o viceversa. Eros y pensamiento no solo eran en él (griego de espíritu) una sola cosa desde el punto de vista histórico-filosófico, sino que tenían existencialmente el mismo origen. Sin reemplazar a Arendt, en esta fase fue Elisabeth Blochmann el objeto de su inspiración. Ella vivía y enseñaba como pedagoga en Berlín, pero visitaba con frecuencia a los Heidegger en la cabaña (y Martin la visitaba a ella por su cuenta). El contacto epistolar se tornó más intenso.

Por mucho que el "constructor de casas" Heidegger viera en el calor de la familia el fundamento seguro de su existencia, escapar del armazón del matrimonio burgués era una necesidad para él. Una dinámica recíprocamente condicionada de fundamento y evasión, de hallazgo y búsqueda, en la que reconocía, también como filósofo, el estado fundamental de una existencia verdaderamente libre. La analítica del *Dasein* de *El ser y el tiempo* había sentado las bases de tal existencia. Es cierto que el libro, aunque publicado, era todavía un fragmento. Ni siquiera la primera de las dos partes planeadas de la obra estaba concluida. Era poco clara por hallarse en bruto y no explicar en qué consistía propiamente la relación entre el *ser* y el *tiempo*, tal como su título anunciaba. En esencia, la

parte publicada de la obra no iba más allá de una exposición descriptiva del ser-en-el-mundo de ese ser capaz de hacerse la pregunta por el ser en general, es decir, del hombre. Pero esta «analítica del *Dasein*» solo tenía un carácter preparatorio. *El ser y el tiempo* era en realidad un Hamlet sin príncipe. Solo el escenario estaba listo. Pero la pregunta protagonista no aparecía. Lo que allí quedaba sin aclarar era, en vez del «to be or not to be», aquello por lo que se preguntaba con la palabra «ser».

Empleando la terminología heideggeriana, a la «analítica del *Dasein*», que consistía en un «desvelamiento» descriptivo «de las condiciones internas de posibilidad de una comprensión del ser», debía seguirle, en palabras de Heidegger, una «metafísica del *Dasein*».

En el centro de esa metafísica se encontrarían dos preguntas. 1) ¿Cómo entiende el hombre en general lo que llamamos ser? Y 2) ¿Qué relación tiene esa comprensión con el tiempo?

En los años 1927 y 1928, cediendo a nuevas acometidas del demonio, se propuso «evidenciar la temporalidad como constitución fundamental del *Dasein* bajo la luz y la guía del problema del ser».

El camino de la ontología fundamental (¿qué significa «ser»?) tenía que dar aquí, como en todas las exploraciones heideggerianas de este periodo, un aparente rodeo por la comprensión concreta que el *Dasein* interrogador tiene del ser. No había que deducir el *Dasein* de la naturaleza del ser, sino al contrario: deducir el ser de la naturaleza del *Dasein* interrogador. Y aquí era bien visible la huella de la temporalidad.

TRAS EL SER

La comprensión del ser por el *Dasein*, cualquiera que sea la forma de determinarla concretamente, tiene una característica incuestionable: ¡es algo que siempre está ya *dado*! Siempre está ya presente, se muestra como un todo ya manifiesto y con independencia de los tipos de ente concretos que puedan entrar en el campo visual de un *Dasein* (casas, abetos, sillas, setas, martillos, clavos, bacterias, cuantos…). A diferencia del ente concreto, el ser se caracteriza al menos por una cosa: una *pretemporalidad* que es preciso escudriñar. Tiene, dicho al modo kantiano, el carácter de un *a*

priori: «En toda captación de los entes, se da ya de antemano una comprensión del ser; esta comprensión previa del ser ilumina, por así decirlo, toda captación de los entes».[253]

Esta experiencia de la pretemporalidad es ya una importante pista ontológica, al menos para quien quiera entender como es debido la relación entre el *ser* y el *tiempo*. Porque hay algo que debería resultar evidente desde el principio para cada ser humano, incluso para un niño: hay una clara diferencia entre el ente y el ser. El ente es todo lo que se nos muestra en el mundo como algo concreto y definible (casas, perros, sillas, martillos, clavos, cuantos…). Es decir, ¡todo! Pero en todo ente late una pregunta que nos parece obvia: ¿qué es lo que en definitiva distingue al ser propio de todo ente? La pregunta ontológica como la madre eterna del filosofar: ¿Qué es este «ser» en sí mismo? ¿También él «es»? Y si es así, ¿lo es de la misma manera que todo ente o de una manera completamente distinta? Eso es lo que Heidegger llama la pregunta por la «diferencia ontológica». Y lo único evidente en relación con esta diferencia es que el ser siempre precede al ente, y su relación con el ente es una relación *temporalmente* fundada de esta diferencia fundamental. En este punto, Heidegger puede ya, en su papel de «ontólogo fundamental» centrado en el *Dasein*, preguntarse más en concreto: ¿en qué experiencias se le muestra al *Dasein* esta diferencia del modo más enérgico?

O, dicho de otra forma: lo que hace que el *Dasein* sea lo que esencialmente es, es en última instancia el preguntarse por la esencia de la diferencia ontológica misma, esto es, la pregunta metafísica por el sentido de ser. Y eso es filosofar. En una carta a Elisabeth Blochmann dice Heidegger: «Filosofar es propio de la esencia del *Dasein* humano mientras existe. Ser hombre *implica ya* filosofar. Por eso mismo es tan difícil llegar a una filosofía *auténtica* y *explícita*».[254]

Precisamente porque este mundo se experimenta siempre, a partir del carácter previo del ser mismo, como fundamentalmente ya abierto, la mayoría de los hombres no se hacen (o dejan de hacerse) la pregunta por esta apertura. Viven en una apertura que no les plantea dudas y, por lo tanto, no se la cuestionan. Por ejemplo, se basan en una concepción del mundo aceptada o en una visión del mundo heredada, sea religiosa, mítica, científica o materialista-dialéctica. Pero, sobre todo, son prisioneros de la imagen ordinaria del mundo propia de lo que llaman sano sentido común,

en la que acostumbra a haber sujetos y objetos, cosas naturales y cosas artificiales, cosas comestibles y no comestibles, cosas útiles y cosas irrelevantes, cosas sagradas y cosas profanas…

Este trasfondo en general nunca cuestionado, en el cual las diversas imágenes del mundo (también llamadas «filosofías») hunden sus raíces, no solo debe salir de la suposición implícita para ser cuestionado de forma explícita (como hizo un Ernst Cassirer). Además, hay que ser, como Heidegger, aún más radical y plantearse la pregunta por el trasfondo último de esos trasfondos interiores sin ninguna clase de reservas: hacerse la pregunta ontológica fundamental por la verdadera razón de que haya una apertura previa del mundo como la base sobre la cual pueden tomar forma las ciencias, las imágenes del mundo, las lenguas y las formas simbólicas. En concreto: ¿hay un fundamento sobre el que en última instancia descansen todos los demás fundamentos que damos por supuestos en nuestro cotidiano hacer y deshacer, conocer y actuar, preguntar y responder? Esta es la verdadera pregunta de la metafísica, el corazón de la ontología, es decir, la doctrina del ser.

El concepto de fundamento domina todos los cursos y las obras de Heidegger en la fase inmediatamente posterior a *El ser y el tiempo*. Así ocurrió, por ejemplo, en las lecciones del semestre de verano de 1928 cuando todavía estaba en Marburgo, en las que habló sobre los «Principios metafísicos de la lógica», pero también en conferencias como la titulada «De la esencia del fundamento», de 1929; en el curso sobre los «Conceptos fundamentales de la metafísica», impartido en el semestre de invierno de 1929-1930; o en el ensayo sobre *Kant y el problema de la metafísica*, publicado en 1929, cuyos cuatro capítulos giran igualmente en torno al problema de una «fundamentación de la metafísica».

FUNDAMENTO Y ABISMO

Por supuesto, ha habido numerosos candidatos a constituir el fundamento último en la historia de la filosofía: Dios, por ejemplo, o las ideas platónicas como sustancias eternas, o puras leyes lógicas como el principio de identidad (A = A). O ciertas categorías fundamentales del pensamiento

abstraídas de la estructura de los enunciados asertivos, como en Aristóteles y en Kant. La característica común a todos estos candidatos era la eternidad o la atemporalidad: eran concebidos como algo *previo* al ser humano y posiblemente independiente de este. Y todos presentaban, no solo según Heidegger, al menos uno de estos dos problemas: o bien su existencia no era demostrable con los medios del intelecto finito y dentro de los límites de la experiencia (Dios, sustancia), o bien no estaba claro qué relación debían tener estos presuntos fundamentos con el mundo en el que el *Dasein* vivía y actuaba. Finalmente, el giro kantiano, que supuso el abandono de la metafísica clásica y, en particular, su ontología para investigar las categorías del intelecto humano que hacen que el mundo sea nuestro mundo (los objetos se ajustan a las categorías del intelecto, y no al revés), presuponía a su vez una separación absoluta: la separación entre sujetos conscientes y objetos del conocimiento. Sin embargo, era necesario, según Heidegger, desenmascarar el carácter absoluto y fáctico de esta separación. ¿No presuponía ya la distinción entre sujeto y objeto esa experiencia de apertura original que el proyecto kantiano pretendía fundamentar estableciendo unos claros límites?

RETORNO AL ORIGEN

Igual que su ensayo de 1922 sobre Aristóteles, preparatorio de la analítica del *Dasein*, las investigaciones de Heidegger sobre lógica y metafísica de 1928 apuntaban a una *destrucción* de toda la metafísica occidental. Porque el preguntar ontológico tradicional partía en todos los casos de supuestos fundamentalmente falsos. O bien se dejaba en suspenso la cuestión de cómo unos seres finitos sujetos a la temporalidad podían llegar a una concepción, o incluso un saber, acerca de objetos o fundamentos que en sí mismos no estarían sujetos a la finitud y, por ende, a la temporalidad. O bien se trabajaba con presupuestos inconcusos que antes habría que cuestionar (separación de sujeto y objeto, teoría del conocimiento). Así pues, era necesario retornar una vez más al origen del problema ontológico mismo, a la pregunta que ya se hizo Parménides por el sentido de ser. Pero toda

pregunta que se haga el *Dasein* descansa en definitiva, según Heidegger, en la experiencia de una incertidumbre perturbadora para el *Dasein*.

Para regresar al verdadero origen del filosofar, no había que retroceder física o culturalmente unos dos mil quinientos años en la historia (algo que para seres tan profundamente sumergidos en la historia como nosotros no es en absoluto posible). Más bien había que suscitar aquella específica experiencia perturbadora que constituye el auténtico fondo de ese preguntar. En Heidegger, la metafísica del concepto (o de la sustancia, la lógica o las categorías) se muda ante todo en una *metafísica de la experiencia*… ¡de la experiencia del *Dasein* finito que además se sabe finito!

La experiencia especial perturbadora, que para el *Dasein* despierto reposa en el fondo de la pregunta ontológica tiene todo, pero realmente todo que ver con la forma específica de una temporalidad en constante fluir en la que se hallan sumidos los seres humanos: con la experiencia de su temporalidad que, bien descrita, es asimismo una experiencia de su finitud.

Esta experiencia estaba situacionalmente ligada a instantes particulares destacados de la existencia en los que surgía, se planteaba, se imponía de modo especial la pregunta por el ser: no somos nosotros quienes, según Heidegger, nos planteamos preguntas. ¡Las verdaderas preguntas se nos plantean a nosotros!

¿Qué clase de experiencias son estas? Para Heidegger son sobre todo las experiencias más radicales e intensas de ausencia de fondo o incluso de abismo existencial. En especial, las experiencias de proximidad de la muerte. En especial, las experiencias de angustia. Y las experiencias de la conciencia moral.

El verdadero fundamento en el fondo mismo de nuestro preguntar metafísico, y por tanto de la metafísica misma, no es un fundamento, sino un abismo. No es un suelo firme, porque es la nada. En el ámbito metafísico, nuestra existencia se funda en la ausencia fundamental de fundamento. Por eso mismo es realmente libre, posible y experimentable. Es ontológicamente un abismo, y abismática es la existencia de cada *Dasein*.

En este sentido, los armazones cosmovisivos y filosóficos que los seres humanos se crean como seres culturales para poder afirmarse en la existencia, para hacerse lo más soportable posible la vida en este mundo, se

distraen de lo *esencial* de la existencia. Son parte de la apariencia, no del ser. Solo de la mirada al abismo nace lo auténtico.

La experiencia concreta de la nada es la verdadera condición de posibilidad de todo sentido de la existencia. Pero esta «nada», lo mismo que el «ser», no «es» en sentido propio. Ambos no «son» según Heidegger, sino que «se dan». Se dan como *experiencias* a existentes finitos, temporales.

Quien así filosofa, inevitablemente arremete «contra los límites del lenguaje» y Heidegger sería el primero en reconocerlo. Pero es de ese modo como el *Dasein* produce lo que comúnmente llamamos sentido, esto es, la experiencia de una vida plena, de una vida que libremente se fundamenta a sí misma, de una vida hecha de decisiones.

¿Habría contradicho Wittgenstein a Heidegger? En todo caso no lo hizo de forma explícita en el Círculo de Viena. ¿Y no cantó Benjamin, en el mismo periodo, el Cantar de los Cantares metropolitano a un accidente fundador de un sentido que, en el fondo de la ausencia de fundamento para cualquier apertura salvadora, esperaba su momento para tener otro modo diferente, redentor, de existir?

NUEVA CASA

Es obvio que Heidegger hizo progresos. Al menos, avanzaba sin cesar. También en el ámbito profesional. En cuanto a la cátedra en Friburgo, en la primavera de 1928 había tomado los últimos bastiones institucionales. El 16 de abril de 1928, solo unos días después del nombramiento, compró una parcela en el número 23 de la Rötebuck, en el distrito de Zähringen, para construir la nueva casa. Esta tendría que estar lista para ser habitada cuando tomase posesión de la cátedra de Husserl en el semestre de invierno de 1928-1929. Elfride tendría plenos poderes para el proyecto, la dirección de las obras y la arquitectura del interior, como ya los tuvo en la construcción de la cabaña en 1921. Heidegger se mostró ilusionado y agradecido, por más que, durante aquellos días, no pudiera dejar de pensar en el obvio contraste entre su programa de una vida a la intemperie metafísica y una existencia completamente burguesa: «Estos días he pensado mucho en “nuestra casa”. En el sentido de que renovemos y enriquezcamos también la

vieja construcción de nuestro amor. Y te agradezco de corazón toda la confianza que me has demostrado. Sé que solo con lentitud aprendo a vivir y seguir lo que la voz interior me dice claramente en todo momento. No podemos contar con ninguna ayuda externa, pero creo que nuestra casa, que no es nada externo —puesto que es producto de tu maternal deseo—, dará nueva solidez a nuestra relación y nuestra vida en común con nuestros hijos. Ahora es cuando comienza nuestro viaje …»,[255] escribió Heidegger el 27 de septiembre de 1928 a Elfride (la impulsora del proyecto de la casa) desde la cabaña. Al menos según el modelo convencional de familia, el resultado era ciertamente satisfactorio: una temporada en la cabaña y una temporada en la casa familiar. Medio Selva Negra, medio periferia urbana; interior revestido de madera y exterior enripiado. La habitación más grande era, por supuesto, el estudio de Martin.

EXCURSIONES DE ALTURA

Heidegger sentía que el pleno arraigo en Friburgo era el punto de partida y la base para ascender a nuevas alturas y descender a nuevas profundidades. En ese verano que pasó en la cabaña mientras se construía la casa, Heidegger fue más concreto en una carta a Elisabeth Blochmann:

> Ahora me estoy adaptando lentamente a Friburgo, pero en estos días de descanso allí percibo sobre todo una profundización en las tareas o un lento avance en algo que en los primeros tiempos en Friburgo todavía me era inaccesible […]. El último curso de verano en Marburgo ya supuso un nuevo camino o, mejor, una descripción de nuevas sendas lejanas que entonces pensaba que solo podía entrever […]. En ella [la casa] todo se me ha despejado.[256]

En cuanto a la «liberación de la filosofía» del armazón puramente academicista, la dirección que tomó entonces Heidegger no solo le abrió nuevas sendas; también le enseñó una nueva forma de caminar. Un pensador como Heidegger no podía limitarse a caminar dando ejemplo, sino que debía ser un auténtico guía existencial para sus oyentes, el que haría que las experiencias absolutamente esenciales, las más propias del ser humano, de las que él mismo hablaba, pudieran vivirlas también los demás en su propio ser. La voluntad heideggeriana de apropiación del abismo y de la nada como única y verdadera condición de posibilidad del verdadero

filosofar, también fuerza, con otras palabras, a una nueva concepción de la enseñanza de la filosofía, que debe pasar definitivamente de la instrucción a la ejecución, de la enseñanza a la conversión. El profesor académico debe ser un maestro, el director del seminario debe ser un guía existencial… capaz de arrastrar a otros con él a la nada. Siempre adelante, sin pausa, por encima de todas las falsas soluciones discursivas y los muchos, excesivos, intentos deformadores de arreglar algo, para descender a la profundidad radical de la autenticidad. Todo ello sin el menor anquilosamiento en la erudición, en lo puramente discursivo.

Para el carismático innato Heidegger, quizá esta práctica fuera la más fácil. Pero también era la más arriesgada. A diferencia de Ernst Cassirer, el patriota constitucional, ese verano de 1928 Heidegger poseía, como profeta del salto liberador, todo lo que necesitaba «para desperezar a Alemania». El campamento estaba preparado, la posición tomada, la casa comprada y el momento no tardaría en ser el más propicio. «Para el mes de marzo», escribió a Elisabeth Blochmann, ya desde la nueva casa, dos días antes de la Navidad de 1928, «he sido invitado a los cursos universitarios de Davos, y ya he aceptado, también por la posibilidad de hacer excursiones de altura».

VIII

Tiempo
1929

Heidegger y Cassirer están en la cumbre,
Benjamin mira el abismo
y Wittgenstein descubre nuevos caminos

SALTOS EN LA NIEVE

Una vez alcanzada la meta de su ascensión, Heidegger se sintió «algo temeroso sobre lo que pueda venir». Nunca había estado a 2.700 metros sobre el nivel del mar. Notaba el aire de la montaña algo enrarecido. ¿De veras lograría hacer que el equipo que se había traído de Friburgo estuviera a la altura de las exigencias? Aquí y ahora quedaría demostrado. Ya era tarde para cualquier duda y vacilación. *Hic* Davos! *Hic salta*!

Las cosas salieron sorprendentemente bien. Ya desde los primeros momentos, Heidegger se dio cuenta de que incluso en eso era «muy superior» a todos los demás participantes, incluidos aquellos que tenían más experiencia que él en ese campo. Tal como escribió a su mujer Elfride el 21 de marzo de 1929, en plena Conferencia de Davos, el descenso del Parsenn, con una caída de ochocientos metros hasta el valle, había sido hasta ese momento la culminación de su estancia en los Alpes suizos. Cassirer no pudo unirse a la excursión. Su colega, contó Heidegger, «enfermó después de la segunda sesión, pues subió ya con un enfriamiento». En cambio, sí se unió a la escalada el secretario de la Universidad de Fráncfort Kurt Riezler, el mismo que hacía casi un año había querido atraer a Ernst Cassirer de Hamburgo a Fráncfort dándole carta blanca para una reestructuración completa del departamento de filosofía. Tras la renuncia de Cassirer, ocupó aquella cátedra Max Scheler, cuya obra *El puesto del hombre en el cosmos*, apareció en 1928, casi un año después que la de Cassirer *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* y antes del tercer tomo de su *Filosofía de las formas simbólicas*. Scheler falleció inesperadamente en mayo de 1928.

ENTRE LA GENTE

Mientras Cassirer, envuelto en una cálida manta de piel de camello, esperaba en el balcón de su habitación del hotel junto a su mujer Toni una pronta recuperación, igual que Hans Castorp en *La montaña mágica*, Heidegger pasaba cada minuto que tenía libre con su nuevo compañero esquiador Riezler, que le anunció progresos académicos: «A menudo estoy con Riezler; me ha dicho que ahora espera más que nunca que yo reciba una llamada a Fráncfort. En su opinión, solo es cuestión de tiempo». Hasta entonces, Heidegger no había experimentado más que grandes o pequeños desengaños, especialmente en Davos: «es terrible: un *kitsch* desmedido en una arquitectura absolutamente desordenada y al albur de pensiones y hoteles. Y luego los enfermos…».[257]

Se había formado una idea mejor de aquel ambiente cuando leía *La montaña mágica* en Marburgo con Hannah Arendt. También los contenidos de las conferencias y los participantes le habían dejado decepcionado de momento. Sus dos conferencias sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant, que pronunció con entera libertad «durante hora y media sin papeles» fueron, según él, «un gran éxito», especialmente porque había tenido la impresión «de que los jóvenes advierten que las raíces de mi trabajo se encuentran en alguna región que el actual hombre urbano ya no conoce, que ni siquiera entiende».

Pero aún le quedaba percatarse con horror de «lo tunantes que son los jóvenes, de su falta de integridad y de instinto. Desconocen por completo el camino de regreso a la sencillez de la existencia».[258] «Cassirer», añadió en su segunda carta del 23 de marzo, «intentará levantarse hoy, así que el "grupo de trabajo" se organizará el lunes o el martes».

Entre los extraviados jóvenes que asistían a las conferencias de Heidegger, y también de Cassirer, en Davos se contaban no pocos de los futuros grandes de la filosofía mundial de posguerra, como Emmanuel Levinas, Norbert Elias, Joachim Ritter y el no tan joven Rudolf Carnap. Como a la casi totalidad de los nuevos brotes de la filosofía en

lengua alemana, y también francesa, presentes en Davos, la aparición de Heidegger dejó a Carnap particularmente impresionado: «Curso universitario. Cassirer habla bien, pero con cierta unción. […] Heidegger, serio y austero, humanamente muy atrayente», anotó el 18 de marzo de 1929 en su diario. Más tarde, el 30 de marzo, escribe: «Paseo con H. Discusiones. Su posición: contra el idealismo, especialmente en la educación popular. La nueva "pregunta por la existencia". Necesidad de una liberación».[259]

Carnap también dio unos paseos alrededor del hotel donde se celebraba el congreso con Cassirer, que se iba recuperando. Durante ellos, hablaban sobre todo de los puestos académicos que próximamente estarían vacantes. Hacía tiempo que Cassirer mantenía una intensa correspondencia con el mentor vienés de Carnap, Moritz Schlick, y hablaban de compadreos, lisonjas, enchufes y recomendaciones. Estas ocupaciones eran entonces, como hoy, tan decisivas en la carrera de un filósofo académico como el pensamiento mismo. Afortunado el que supiera moverse con habilidad en aquel encerado y resbaladizo parqué. Así lo veía también Heidegger: «Aunque, en lo verdaderamente esencial para mí, nada tengo que aprender de ellas, estoy muy contento de hacer también ese tipo de cosas: el saber moverse, el trato con la gente y conseguir cierta seguridad externa».[260]

Es posible que los días pasados en el feudal Belvédère fueran los primeros que Heidegger vivió en un gran hotel de primerísima clase. Pero en ese entorno extremadamente sensible a la etiqueta, solo quien capta y domina las reglas de sociedad puede permitirse transgredir algunos tabús. También en esto Heidegger aprendió a toda prisa: «Cansados y satisfechos después del sol y la libertad de la montaña, con el ritmo de los largos descensos aún en el cuerpo, al anochecer nos abrimos paso con nuestro equipo de esquí entre elegantes trajes de noche».[261]

Por su parte, Toni Cassirer se mostraba ligeramente irritada. Le habían concedido el más que dudoso privilegio de sentarse en el comedor al lado de Martin Heidegger, al asignarse ese asiento en la mesa, y no acababa de gustarle la situación. «El problema que tenía», escribe en sus memorias, «era el de cómo podría pasar los catorce días siguientes al lado de aquel singular enemigo, pues como tal lo consideraba». Igual que Ernst, su marido, hubo de guardar cama durante la primera semana y luego se vio obligada a sentarse «dos veces al día junto a aquel tipo extraño que se había

propuesto acabar con el legado de Cohen y, si era posible, destruir a Ernst».[262]

Los recuerdos que Toni Cassirer guardaba de Davos (y que escribió en 1948 desde su exilio neoyorquino, sin duda con nuevos criterios de juicio) son el único documento fidedigno que habla de una apreciable «hostilidad» y una manifiesta «voluntad de destrucción». Por el contrario, los demás testimonios de que disponemos, particularmente los de los participantes activos, subrayan unánimes la atmósfera de camaradería y cordialidad de aquellos días. Sin embargo, había desde el principio, y todos los participantes lo sabían, una sombra en aquel congreso: la anunciada disputa entre Cassirer y Heidegger.

VÍSPERA EN MÚNICH

Solo un mes antes, el 13 de febrero de 1929, el sociólogo vienés Othmar Spann había pronunciado en un auditorio de la Universidad de Múnich, y en el marco de un acto organizado por la Liga para la Defensa de la Juventud Alemana, una conferencia sobre el tema «La crisis cultural del presente». En ella hizo público su pesar porque «unos extranjeros tuvieran que recordarle al pueblo alemán su filosofía kantiana». Entre estos «extranjeros» citaba a filósofos del rango de Hermann Cohen y Ernst Cassirer. En palabras de Spann, «la interpretación de la filosofía kantiana propuesta por Cohen, Cassirer y otros […] es muy defectuosa», pues «no presenta al pueblo alemán el verdadero Kant, que era propiamente un metafísico».[263]

«La conferencia del profesor Spann», precisaba el corresponsal del *Frankfurter Zeitung* en su información publicada el 25 de febrero de 1929, «fue esencialmente una polémica […] contra la democracia […]. Habló, con una ligera pero clara alusión al ministro de cultura prusiano, de estrangulación de la libertad de pensamiento de los estudiantes, los intelectuales y los artistas alemanes y de la palabrería en torno a la democracia individualista y la lucha de clases».[264]

El discurso de Spann en Múnich provocó un escándalo por varias razones. En primer lugar, la Liga para la Defensa de la Juventud Alemana

era una organización fundada por el futuro ideólogo nacionalsocialista Alfred Rosenberg, que defendió y difundió sin tapujos el programa político del NSDAP. Pero en la Universidad de Múnich, así como en otras universidades alemanas, habían adoptado la directriz de no dar espacio a ningún acto con trasfondo político. A pesar de eso, antes de que Spann subiera a la tribuna, Adolf Hitler había entrado en la sala recibiendo una «ruidosa ovación» de sus numerosos «seguidores con la cruz gamada», y concluida la conferencia, Hitler y Spann intercambiaron «apretones de manos y solemnes reverencias».[265]

La conferencia de Spann constituyó, por tanto, una vulneración flagrante de las normas universitarias. Pero, sobre todo, Spann se había adherido explícitamente a un discurso utilizado ya durante la Primera Guerra Mundial por estudiosos de Kant de tendencia nacionalista, en especial Bruno Bauer, que distinguía entre una línea tradicional genuinamente alemana y otra judía en la interpretación de Kant y que, ya en 1916, iba dirigida sobre todo contra Cohen y el neokantismo de Marburgo. La irritación dentro de los círculos filosóficos había crecido enormemente en aquel entonces. Cassirer amenazó en aquella ocasión con abandonar la Kant-Gesellschaft si Bauch no renunciaba inmediatamente a presidir dicha sociedad, cosa que, como resultado, este hizo. Ahora se percibía una carga nacionalista-populista cada vez más provocadora, tolerada por la Universidad de Múnich y con el aplauso de Adolf Hitler a solo cuatro semanas de un importante congreso de interés internacional en torno a la pregunta kantiana «¿Qué es el hombre?», durante el cual Heidegger expondría, como ponente, su propia y particular lectura, metafísicamente orientada, de la obra capital de Kant. Estuvieran o no los protagonistas de acuerdo entre ellos, la situación tenía una carga política exagerada.

¡CALMAOS!

Durante las horas que pasó con Heidegger, Toni Cassirer hizo todo lo posible por rebajar la tensión:

> Entonces se me ocurrió engañar al astuto zorro, pues esa era su fama para mí. Empecé a conversar con él en un tono ingenuo, como si yo no supiera nada de sus antipatías filosóficas y personales.

> Le pregunté sobre varios conocidos comunes, principalmente por la idea que tenía de Cohen como persona, anticipando ya en el tono de la pregunta la que iba a ser una respuesta obvia. Le conté sin que me preguntara cuál era la relación de Ernst con Cohen; le hablé del vergonzoso trato que este eminente profesor había recibido por ser judío; le dije que ningún miembro de la facultad de Berlín había asistido a su entierro. Le conté, esta vez segura de su aquiescencia, todo tipo de detalles importantes de la vida de Ernst, y tuve la satisfacción de ver a aquel duro mendrugo ablandarse como un panecillo en leche caliente. Cuando Ernst se levantó de la cama, fue difícil para Heidegger, que tantas cosas personales sabía de él a esas alturas, mantener esa planeada actitud hostil hacia él. Además, tampoco Ernst le puso fácil, con la amabilidad y cortesía que siempre demostraba, emprender un ataque frontal.[266]

El propio Heidegger temía, ya antes de su intervención, que esta se transformase en un evento «sensacional», donde «yo fuese, cuando hiciera acto de presencia, más de lo que personalmente me gustaría, el centro de la atención». Tanto más cuando Cassirer se mostró decidido (probablemente para evitar una confrontación directa sobre Kant) a centrar sus conferencias sobre todo en *El ser y el tiempo*. Mientras que Heidegger, precisamente por temor a ser el centro de la atención, decidió dedicar todo su tiempo a la *Crítica de la razón pura*, interpretándola de forma interesada con su ontología fundamental como trasfondo. El baile táctico ya había comenzado mucho antes de la disputa. Y fue Heidegger quien lo dirigió: tomando a Kant por tema, se enfrentaría a Cassirer en su propio terreno, donde creía que tendría todas las de ganar. Aunque no abiertamente hostil, el ambiente sí era muy tenso cuando el 26 de marzo de 1929, a las diez de la mañana, ambos se encontraron para iniciar, tal como recuerda Raymond Klibansky, testigo ocular del acontecimiento, una disputa ante los ojos y oídos de la nueva generación filosófica de ambas naciones en la que «en cierto sentido se decidía el futuro de la filosofía alemana».[267]

TORMENTA VERBAL: LA DISPUTA DE DAVOS

Al principio, Cassirer empezó decidido a sacar el explosivo tema del neokantismo: «¿Qué entiende Heidegger por neokantismo? […]. El neokantismo es el chivo expiatorio de la nueva filosofía. Pero me falta el neokantiano vivo».[268]

De ese modo, ya había marcado el listón. Porque, además, el neokantismo nunca había sido un «sistema doctrinal dogmático, sino una

dirección en el planteamiento de la pregunta». Y, prosiguió Cassirer, «debo confesar que he encontrado aquí en Heidegger a un neokantiano tal que nunca lo hubiera sospechado en él». Como preludio no está mal. Primero: yo no soy un neokantiano. Segundo: si soy un neokantiano, también Heidegger lo es.

Por su parte, Heidegger empezó citando nombres: «Cohen, Windelband, Rickert…». Estaba claro que no quería la reconciliación. Además, Cohen fue el director de tesis de Cassirer, y Rickert el de Heidegger. De hecho, ambos compartían el mismo suelo. ¿En qué consistía este suelo? Heidegger añadió más leña al fuego. La raíz del neokantismo es, antes bien, la perplejidad como dirección independiente de la investigación. Y esta perplejidad era hacia 1850 la siguiente: «¿qué le queda a la filosofía, si la totalidad de los entes ha sido repartida entre las ciencias? Tan solo le queda el conocimiento de la ciencia, no del ente». Dicho esto, inició el contraataque: ¿la filosofía como mera sierva de las ciencias? ¿No es exactamente esto lo que Cassirer quiere en su *Filosofía de las formas simbólicas*: conocer los sistemas del saber tal como están internamente construidos? ¿Teoría del conocimiento en vez de ontología? Y prosiguió con su modo de ataque, ahora directo, con Kant como testigo principal: «Kant no quería ofrecer una teoría de las ciencias de la naturaleza, sino, antes bien, mostrar la problemática de la metafísica y en concreto de la ontología». Sin rodeos: Kant no era un neokantiano, sino un ontólogo fundamental. Como yo: Heidegger.

Entonces, Cassirer se puso claramente a la defensiva. ¿Apartarse de Cohen? Dadas las circunstancias, eso estaba descartado. Mejor ir con Kant contra Heidegger. El flanco expuesto era la ética. Esta era central en Kant. En esto, Heidegger era un blanco fácil. Cassirer afirmó: «Si se atiende a la totalidad de la obra de Kant, brotan en ella grandes problemas. Un problema es el de la libertad. Para mí, este problema siempre fue el principal de Kant. ¿Cómo es posible la libertad? Kant dice que esta pregunta no se comprende así planteada. Nosotros solo comprendemos la incomprensibilidad de la libertad».

Moraleja: Kant era metafísico, si bien no al servicio de la ontología, sino de la ética. Trataba de los actos del hombre finito, no del ser. Y precisamente de la ética partió en ese momento Cassirer para afirmar que existía en Kant una salida, y muy productiva, a la metafísica: «El

imperativo categórico debe ser de tal condición que la ley que se proponga no solo sea válida para los hombres, sino que valga para todos los seres racionales en general. Aquí se da de pronto ese llamativo salto […]. Lo moral como tal va más allá del mundo de los fenómenos. Lo verdaderamente metafísico es la salida que se abre en este punto».

Está bien claro: hay una salida de la esfera de lo finito a lo infinito, de la inmanencia a la trascendencia. A esto último, Heidegger no tenía nada que decir. Era algo que remitía al verdadero problema de todo su proyecto de *El ser y el tiempo*, de toda su analítica del *Dasein*, de su ontología fundamental. Y dos preguntas combinadas: «Heidegger ha destacado que nuestra facultad de conocer es finita. La facultad de conocer es relativa y se halla limitada. Pero entonces brota una pregunta: ¿cómo puede un ser finito acceder al conocimiento, a la razón, a la verdad? […]. ¿Cómo es capaz este ser finito de una determinación de objetos que como tales no están sujetos a la finitud?».

Tal es el verdadero problema de la metafísica. Tal es la verdadera pregunta de Kant. Y también la verdadera pregunta de Cassirer. Pero, ¿es también la pregunta de Heidegger? Cassirer se jugó entonces el todo por el todo: «¿Quiere Heidegger renunciar a toda esta objetividad? […]. ¿Quiere refugiarse totalmente en el ser finito? O, si no es así, ¿dónde está para él la salida a esta esfera?».

Buenas preguntas. Había dado en la diana. Heidegger se vio arrinconado. Debía recurrir a Kant. O, por lo menos, a él mismo. La ética no era precisamente su especialidad, pero no tenía más remedio: «Cassirer quiere mostrar que la finitud se vuelve trascendente en los escritos éticos. En el imperativo categórico hay algo que va más allá de la esencia finita. Pero precisamente el concepto del imperativo como tal demuestra la referencia interna a un ser finito».

Cierto. Eso lo entiende hasta un niño: Dios no necesita un imperativo; solo los seres racionales finitos lo necesitan. Tampoco necesita Dios una ontología, porque también esta es esencialmente, agrega Heidegger, un «índice de la finitud». Esto no es, pues, una salida, sino todo lo contrario. Heidegger se animó entonces con Kant: «Este mismo ir hacia algo más elevado es siempre un ir hacia seres finitos, hacia lo creado (ángeles)».

Corría el año 1929, no lo olvidemos, y en Davos los dos filósofos alemanes más importantes de la modernidad debatían en público sobre un imperativo categórico para ángeles. Digno de verse. Pero la verdadera cuestión para Heidegger era esta: «Incluso esta trascendencia permanece todavía en la esfera de lo creado y de la finitud».

La trascendencia de Kant era, según ese razonamiento, una trascendencia inmanente que se plegaba a la finitud, la cual la limitaba, incluso la hacía posible. Heidegger llevaba ahora ventaja: quien quisiera entender a Kant y la metafísica, el filosofar, en suma, debía invertir completamente la pregunta. La verdadera pregunta no era la de cómo pasar de la finitud a la infinitud. Más bien era la de cómo se pasa de la trascendencia de los entes, y con ella de su previa apertura a nosotros los hombres, a la finitud del *Dasein* como verdadero origen del todo. Por supuesto, eso nos conduce directamente a la pregunta por el ser del *Dasein*. La verdadera pregunta era entonces: «¿Cuál es la estructura interior del *Dasein* mismo? ¿Es finita o infinita?». Todo el mundo en la sala conocía las respuestas de Heidegger: la estructura interior del *Dasein* es radicalmente finita, y está determinada desde dentro, en sus posibilidades, por la temporalidad. Este es el meollo de *El ser y el tiempo*.

Cassirer no abrió la boca, así que Heidegger prosiguió: «En cuanto a la pregunta de Cassirer sobre las verdades universalmente válidas y eternas, si yo digo: la verdad es relativa al *Dasein* […] este enunciado […] es metafísico: la verdad solo puede darse en absoluto como verdad, y como verdad solo puede tener absolutamente un sentido, si el *Dasein* existe. Si el *Dasein* no existe, no hay ninguna verdad, y entonces no se da absolutamente nada. Solo con la existencia de algo así como el *Dasein* adviene la verdad al *Dasein* mismo». Esto es importante para Heidegger: no es que la verdad de enunciados particulares sea relativa a lo que un hombre determinado pueda pensar, sino que el concepto, la idea de la verdad misma está esencialmente referida a la finitud del *Dasein*; más aún: solo en su finitud encuentra su verdadero origen. Para Dios no hay pregunta por la verdad, como no la hay para los elefantes o los perros. Solo el *Dasein* se pregunta por la verdad. ¡La metafísica, derivada del *Dasein*!

Era difícil de rebatir. Pero, ¿qué hay de la supuesta eternidad de lo conocido? Heidegger ahondó aún más en la cuestión: «Yo propongo estas contrapreguntas: […] ¿De dónde nos viene nuestro saber de esta eternidad?

[…] ¿Es esta eternidad solamente aquello que es posible debido a una trascendencia interna del tiempo mismo?». ¿Trascendencia interna del tiempo mismo? ¿Qué quería decir Heidegger con esto? Muy sencillo: el tiempo, en su continuo fluir, va más allá de sí mismo, y en esto consiste su verdadera esencia para el *Dasein*: «En la esencia del tiempo se da una trascendencia interna: el tiempo no es solo aquello que posibilita la trascendencia, sino que el tiempo mismo tiene carácter de horizonte. En mi comportamiento futuro desde el recuerdo, al mismo tiempo tengo siempre a la vista un horizonte de presente, futuro y pasado: aquí se encuentra […] una determinación del tiempo, dentro de la cual se constituye en primer lugar algo así como la permanencia de la sustancia».

En el fondo, no es demasiado complicado: el tiempo no es para Heidegger una cosa exterior ni un recipiente, sino un proceso en la raíz de toda experiencia. Y solo porque este proceso es, por así decirlo, esencial, niega la dinámica que propiamente lo constituye y que es su constante ser-en-flujo; el *Dasein* se hace a la idea de que hay algo así como una permanencia duradera, incluso eterna. Las sustancias eternas son así una ilusión metafísica, un error del espíritu del *Dasein*. Solo es en verdad real el proceso mismo. Que no es una cosa, que no es nada eterno, sino que «se da». Y que él a su vez «da». Da todo lo que en su transcurso es, deviene y pasa. El ser y el tiempo.

Bergson y Proust lo veían del mismo modo, por cierto. Y Benjamin. Y Husserl. Y William James. Y su hermano Henry. Y Alfred North Whitehead. Y Virginia Woolf. Y James Joyce. Y Salvador Dalí. Y Charlie Chaplin… La idea determinó el *Zeitgeist* de los años veinte. Ella misma era hija de su tiempo (¿qué otra cosa si no?). Solo quedaba extraer de aquí las conclusiones metafísicas en toda su radicalidad. Ahora, Heidegger se hallaba por fin en su elemento. Ni una palabra más sobre Kant. Para Heidegger se trataba pura y simplemente de lo siguiente: «Destacar, con vistas a las posibilidades de comprensión del ser, la temporalidad del *Dasein*. A eso se orientan todos los problemas. El análisis de la muerte tiene la función de destacar en una dirección la radical temporalidad del *Dasein* […]. El análisis de la angustia tiene como única función […] plantear esta pregunta: ¿sobre la base de qué sentido metafísico del propio *Dasein* es posible que el hombre pueda verse frente a algo así como la nada? […] Solo cuando yo comprendo la nada o siento angustia, tengo la posibilidad de

comprender el ser […]. Y solo en la unidad de la comprensión del ser y de la nada brota la pregunta por el origen del porqué. ¿Por qué puede el hombre preguntar por el porqué y por qué tiene que preguntarlo?».

De eso trata la metafísica. La experiencia del ser está ligada a la experiencia de la nada. Ella da el fundamento sin fondo a todo preguntar. Ella hace que el hombre sea lo que el hombre es, la que de verdad determina su existir. El hombre es el único ser abierto a esta experiencia de la nada como fundamento del ser. Un origen eternamente interrogador, pues. Que solo trasciende en su preguntar en definitiva infundado, nunca en sus conocimientos.

Continuó sin oírse una réplica de Cassirer. Heidegger prosiguió. No se detuvo. También en el tema de la libertad contraatacó impetuoso: «Cassirer dice: nosotros no comprendemos la libertad, sino la incomprensibilidad de la libertad […]. Pero de esto no se sigue que aquí nos hallemos en cierto modo ante el problema de lo irracional, pues no siendo la libertad un objeto de la comprensión teórica, sino un objeto del filosofar, el problema de la libertad significa que esta solo se da y solo puede darse en la liberación. En el hombre, la única relación adecuada con la libertad es el liberarse la libertad en el hombre».

La libertad es, pues, una verdad fáctica. Y, en su esencia, no está sujeta a una ley intemporal preexistente, sino a la decisión instantánea, en última instancia carente de fundamento, al obrar por propia iniciativa. ¿Es esto Kant? ¿De nuevo Kant? ¿El Kant archialemán, metafísico, el Kant auténticamente kantiano?

Un estudiante que quedó en el anonimato se compadeció de Cassirer y lo devolvió a la palestra. Sus preguntas fueron muy simples. E iban directas al meollo de la cuestión.

«Preguntas a Cassirer: ¿Qué camino tiene el hombre hacia la infinitud? ¿Y de qué manera puede el hombre participar de la infinitud? ¿Es, en algún sentido, tarea de la filosofía liberar de la angustia? ¿No es más bien su tarea la de entregar radicalmente al hombre a la angustia?». Todo el mundo en la sala pensaba que ya era hora de que Cassirer entrase en el debate. También

Cassirer, que no lo dudó ni un segundo y dio salida a todo lo que estaba guardando. ¿Qué camino tiene el hombre hacia la infinitud? «No tiene otro que el que le marca el medio de la forma. La función de la forma consiste en que el hombre, al transformar su existencia en forma, es decir, al tener que traducir sus vivencias en alguna figura objetiva, se objetiva de tal manera en ella que, sin liberarse radicalmente de la finitud del punto de partida (pues este continúa sujeto a su propia finitud), le es posible emerger de la finitud y conducirla hacia algo nuevo. Y esto nuevo es la infinitud inmanente».

Ese era el núcleo metafísico de su filosofía de las formas simbólicas: las representaciones de las propias vivencias en formas simbólicas crean un reino propio con existencia propia que trasciende de los límites de cualquier finitud y, de ese modo, la finitud misma. Por ejemplo, el reino de la lógica, la matemática… Sistemas de formas simbólicas creadas por el hombre como ser cultural, pero que en sus leyes y su validez reconocidas no se limitan a él. Ergo: «Únicamente en esta forma posee el hombre su infinitud: "Del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él la infinitud", como decía Schiller. El reino de los espíritus no es un reino metafísico; el auténtico reino de los espíritus es sencillamente el mundo espiritual creado por el hombre. El haber podido crearlo es el sello de su infinitud».

Una vez más, como siempre en situaciones comprometidas, la misma combinación: Kant, Goethe, Schiller, Goethe, Kant. ¿Basta con esta relación circular? Hay que reconocer que su efecto no es demasiado radical. Y en el año 1929 ya parecía un tanto manida. Pero una cosa sí es cierta: era idealismo encarnado, y de cuño «originariamente alemán» (si este concepto tiene algún sentido). Y podía serlo. Así lo creía Cassirer. Mantuvo el tipo. Ahí estaba él. No podía hacer otra cosa.

Ahora le tocaba a la angustia… y a la filosofía: ¿Qué pensaba al respecto? Cassirer reunió fuerzas, tomó aliento: «Esta es una pregunta radical a la que solo se puede responder con una especie de confesión. La filosofía tiene que hacer al hombre libre en el grado en que pueda ser libre. Al hacerlo, lo libera, creo yo, de una vez por todas y en un sentido radical de la angustia como simple modo de sentirse. Creo también, después de las explicaciones de Heidegger, […] que la libertad solo puede encontrarse en el camino de una liberación progresiva, que también para él es un proceso infinito. […] Quisiera que el sentido y la meta fuesen de hecho la liberación

en este sentido: “Desprendeos de la angustia de lo terrenal”, de nuevo en palabras de Schiller. Esta es la posición del idealismo, y yo siempre me he declarado idealista».

La audiencia respiró hondo. Se produjo una tensa espera. ¿Cómo reaccionaría Heidegger? ¿Cuál era para él la verdadera misión de la filosofía? ¿En qué consistía para él la verdadera liberación, el paso decisivo? Para él no había, y todos lo tenían claro, nada que pudiera considerarse seguro y duradero. Ni siquiera el propio preguntar. Pues el hombre es, según Heidegger, «en un sentido último […] tan contingente, que la forma suprema de existir el *Dasein* solo puede limitarse a unos escasos y raros momentos de permanencia del *Dasein* entre la vida y la muerte; que el hombre solo en escasísimos momentos existe en la cima de sus posibilidades, hallándose de ordinario centrado en su ente».

Esos son los momentos decisivos, también y especialmente en el filosofar. Por eso, continúa Heidegger, «la pregunta por la esencia del hombre únicamente tiene sentido y legitimación si viene motivada por la problemática central de la filosofía misma, aquella que tiene que remitir al hombre más allá de sí mismo y a la totalidad de los entes, para revelarle allí, a pesar de toda su libertad, la nulidad de su *Dasein*, una nulidad que no es motivo de pesimismo y de melancolía, sino que le hace comprender que el obrar auténtico solo se da donde hay resistencia, y que la misión de la filosofía consiste, por así decirlo, en sacar al hombre del estado perezoso de quien solo se sirve de las obras del espíritu y devolverlo a la dureza de su destino».

Tesis como puños. Silencio. ¿Cómo sintetizar todo esto? ¿Cómo orientar el juicio?

El filósofo Cassirer dice a los hombres: desprendeos de la angustia como seres culturales que sois, liberaos mediante el intercambio de signos, compartiéndolos, de su constricción y limitación originales.

El filósofo Heidegger dice a los hombres: desprendeos de la cultura como estado perezoso de vuestro ser y abismaos, como seres arrojados que sois, en el origen verdaderamente liberador de vuestra existencia: la nada y la angustia.

Davos: la disputa del siglo, la mónada de una década. Cuando las tensiones internas la llevaron al borde del estallido, el 26 de marzo de 1929 surgieron en ella dos respuestas radicalmente diferentes a la eterna

pregunta: ¿Dónde encontrar la esencia del filosofar? O, simplemente: ¿qué es el hombre?

Ni siquiera el ecuánime crónico Cassirer veía posibilidad alguna de coincidir en algo: «Estamos en una posición en la que poco se consigue con meros argumentos lógicos». ¡Eso siempre lo había sabido Heidegger! Lo fundamental no son los argumentos, sino el coraje para dar el salto. Y nada se opone más a este coraje que la tibia ponderación y la búsqueda del consenso. «La mera mediación nunca nos hará avanzar de un modo productivo.» En ese momento, se apartó de Cassirer e hizo un comentario final a los universitarios presentes en la sala: «Lo importante es que ustedes hayan conseguido lo siguiente con nuestra discusión: no orientarse por la diferencia de posiciones de los filósofos, no ocuparse con Cassirer y con Heidegger, sino haber llegado a captar que vamos camino de tomarnos de nuevo en serio la pregunta central de la metafísica».

Aunque probablemente no lo hubieran entendido del todo, cabía esperar que lo vislumbraran. ¿Qué? El abismo. ¡Y como el primer paso necesario en el camino hacia la perfecta autenticidad! ¿Fue realmente así?

Sí, lo habían vislumbrado. Y dieron el primer paso hacia el abismo. Interiormente. Al menos, la mayoría de ellos. Heidegger abandonó la sala seguro de su triunfo.

LAMERSE LAS HERIDAS

Elfride fue la primera en enterarse: «Acabo de mantener una discusión de dos horas con Cassirer que transcurrió muy bien y, prescindiendo del contenido, causó una gran impresión en los estudiantes…».[269] Con el paso del tiempo, Heidegger apenas modificó su juicio, como se desprende de su comentario a Elisabeth Blochmann: «Cassirer se mostró sumamente caballeroso en el debate, y casi diría que demasiado cortés. Así que encontré poca resistencia, lo cual me impidió formular los problemas con la precisión necesaria. Las cuestiones tratadas eran demasiado difíciles para un debate público. Al final, la forma de la discusión y el modo de

conducirla consiguieron resultar efectivos por medio del simple ejemplo».[270] Una vez más se demuestra que la nueva forma de argumentar que Heidegger había adoptado era guiar. Esta fue una de las principales huellas que dejaron los días de Davos. Al menos, según él.

No llegó a ser una batalla, ni siquiera un verdadero combate. Los guantes desafiantes no habían volado, ni tampoco los cascos. El corresponsal del *Neue Zürcher* informó en un tono casi tedioso y poco menos que desilusionado: «En lugar de ver el choque de dos mundos, se disfrutó como mucho del espectáculo de un caballero muy educado y un caballero muy vehemente que hacía tremendos esfuerzos por parecer cortés en un doble monólogo. Sin embargo, todos los oyentes estaban muy atentos, y se felicitaron por haber estado allí».[271]

Por lo menos, la joven guardia estudiantil encontró el debate lo bastante estimulante como para animarse la última noche de la cumbre de Davos a escenificarla de forma satírica. Emmanuel Levinas se echó ceniza sobre la cabeza e hizo el papel de Cassirer. Para expresar en forma teatral lo que parecía definitivamente anticuado de los idealistas ideales educativos de Cassirer, hizo salir más ceniza de los bolsillos de sus pantalones mientras tartamudeaba: «Humboldt, Bildung, Bildung, Humboldt…».(3) (Si hay cosas de las que una persona puede avergonzarse toda la vida, la escena de Levinas es un buen ejemplo de ellas.) Solo dos meses después, en junio de 1929, Heidegger publicó *Kant y el problema de la metafísica*,[272] una reelaboración en forma de libro de las tesis que había expuesto. En cuanto a Cassirer, en 1932 volvió por escrito sobre la interpretación heideggeriana de Kant, pero no se conocen más comentarios suyos sobre la disputa. Es probable que no considerase ese episodio lo bastante importante para dedicarle más esfuerzos. O tal vez, años más tarde, le resultase demasiado importante… y doloroso. En todo caso, no volvió a mencionarlo en su vida. Después de la disputa, abandonó Davos con un grupo de estudiantes para dirigirse a Sils-Maria, una excursión para visitar la casa que habitó Nietzsche. Heidegger no lo acompañó. Prefirió seguir descendiendo por las pendientes nevadas.

SENSACIONES PRIMAVERALES

En los últimos días de marzo de 1929, mientras Martin Heidegger pronunciaba en el Grand Hotel Belvédère de Davos su segunda conferencia sobre Kant, y el griposo Ernst Cassirer se levantaba por fin de su lecho de enfermo, Walter Benjamin buscó con ahínco un profesor competente de hebreo. «Escribiré al doctor Magnes en cuanto hayan empezado las clases (diarias)», prometió el 23 de marzo de 1929 a Gerhard Scholem, que desde hacía bastante tiempo esperaba impaciente en Jerusalén alguna noticia sobre este particular. Así pues, aquella primavera también conllevó serios problemas para Benjamin, aunque menos que antes, ya que en contraste con los muchos fiascos de su carrera, los últimos doce meses fueron, con diferencia, los más afortunados de su vida adulta: el ensayo sobre el drama y el libro *Calle de sentido único* se habían publicado a finales de enero de 1928 y merecieron de la crítica, que los recibió con gran interés, un juicio mayoritariamente positivo. En especial, el *Literarische Welt* y el *Frankfurter Zeitung* (las direcciones postales de Benjamin) dijeron maravillas de las dos obras. Pero también en el *Vossische Zeitung* e incluso en Austria y Suiza fueron bien recibidos. Nada menos que Hermann Hesse se había dirigido a la editorial Rowohlt para manifestar espontáneamente su entusiasmo por *Calle de sentido único*. Una librería berlinesa cercana al Potsdamer Brücke llenó su escaparate con todas las obras de Benjamin, junto a un busto suyo obra de Jula Cohn. Aunque las ventas en todo el país apenas superasen los mil ejemplares de cada libro repartidos en sectores muy concretos, Benjamin era al cabo de un año un autor renombrado y de reconocida originalidad.

LA ÓPERA DE LOS TRESCIENTOS CENTAVOS

En esa época, Benjamin también conoció la estabilidad en su papel de crítico. Tanto el *Literarische Welt*, que dirigía Willy Haas, como el suplemento del *Frankfurter Zeitung*, que dirigía Siegfried Kracauer, contaban con él como autor fijo en sus rotativas. Y, con un poco de atención, se advierte que Benjamin era una pieza fija, si no un centro emisor de ideas, de un cenáculo de críticos cuyos miembros se tomaban la libertad

de reseñarse mutuamente en los referidos medios. Kracauer reseñaba las obras de Benjamin, Benjamin las de Kracauer, Bloch las de Benjamin, Benjamin las de Bloch… También Adorno, que entre los suyos seguía siendo «Wissengrund», era un miembro fijo de este círculo.

Por primera vez en su vida, contaba Benjamin, que entretanto también había empezado a colaborar en el programa radiofónico de la emisora Hessischer Rundfunk, con algo así como una red profesional que además le ofrecía estabilidad económica. Ya no se lanzaba desesperado ante cualquier oferta, sino que rechazaba aquí y allá olímpicamente; ya no necesitaba mendigar ejemplares para hacer reseñas una vez tras otra, sino que los recibía a domicilio sin pedirlos. Incluso se sentía lo bastante bien establecido como para abrirles a sus amigos en situación precaria, como Alfred Cohn (hermano de Jula Cohn), las puertas a las salas de redacción, pero advirtiéndoles de la dureza incontrastable de esa forma de existencia: «Es imposible ganar más de trescientos marcos al mes con la literatura antes de un periodo de espera de varios años, y ni siquiera luego está asegurado ese mínimo».[273]

Benjamin sabía de lo que hablaba. Pero entonces, por fin, parecía que todo iba por buen camino. Rowohlt quería reunir sus mejores críticas en un volumen. El ensayo sobre *Las afinidades electivas* todavía estaba allí. Kracauer no tardaría en ser corresponsal en Berlín. Adorno y Bloch se dejaban ver cada vez más en la capital, donde Benjamin había sido admitido en el muy exclusivo círculo en torno a Bertolt Brecht y Helene Weigel.

Con el estreno en otoño de 1928 de *La ópera de los tres centavos* en el Berliner Ensemble, el teatro proletario de Brecht quedó definitivamente consagrado. Alemania tenía grandes esperanzas (en parte, también social-revolucionarias) puestas en él, el genial autor dramático de treinta y un años. En el ámbito político, las fuerzas de izquierda salieron reforzadas de las elecciones al Reichstag de mayo de 1928, mientras que el NSDAP se quedó con solo el 2,59 por ciento de los votos. Algo se estaba fraguando, o eso creían percibir los comunistas, que vivían con la expectativa de una inminente revolución.

También Benjamin se sentía parte del movimiento desde hacía unos meses, y cada vez con mayor convencimiento. También en él se fraguaba algo: el demonio creativo lo llevaba por el camino de la lucha de clases. La obra dedicada a París y titulada *Libro de los pasajes*, originalmente

planeada como un pequeño estudio, había adquirido mientras tanto vida propia y dominaba ya toda su producción literaria: «El trabajo sobre los pasajes de París empieza a mostrar una cara cada vez más enigmática e imperiosa, y en mis noches aúlla como una pequeña bestia si durante el día no satisface su sed con las fuentes más dispares. Dios sabe lo que provocará si un día la dejo libre»,[274] escribió en mayo de 1928. Un año más tarde, seguía opinando lo mismo. El proyecto le hacía emplear casi todo el tiempo en abundantes indagaciones en la Biblioteca Nacional de Berlín. Sí, la obra en la que verdaderamente trabajó en esa época fue el *Libro de los pasajes*. Los demás trabajos y artículos remunerados de este periodo quedaron subordinados al proyecto, y en el mejor de los casos descendieron a la categoría de productos originales secundarios.

Esa era la tónica también en marzo de 1929, cuando Benjamin escribió dos ensayos importantes para el *Literarische Welt*: uno dedicado a toda la obra de Proust: «Una imagen de Proust»,[275] y el otro a la evolución de surrealismo francés contemporáneo desde 1919: «El surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea».[276] En cada línea se notaba cómo a partir de entonces el pensamiento de Benjamin (y el de los autores de los que trataba) encontró su punto de partida en experiencias de la metrópoli en permanente aceleración que un hombre del campo sencillamente ni conoce ni puede entender de la misma manera.

Aquella primavera, ambos textos iban camino de convertirse en obras benjaminianas clásicas. Es decir, también esta vez puso Benjamin a los autores elegidos a la luz de los conceptos que en ese momento tenía de la vida y, por ende, de sus intereses indagadores.

¿En qué cuestiones se centraban esos intereses en 1929? En la pregunta por la esencia del tiempo y en la posible salida de la finitud a la eternidad que va unida a dicho interrogante. En la pregunta por las formas de decadencia burguesa en momentos de revelaciones y decisiones trascendentales. En la pregunta por la libertad y, en relación con ella, por la posibilidad del verdadero (auto)conocimiento bajo las condiciones realmente existentes de la vida urbana contemporánea.

LAS PUERTAS

Era exactamente la paleta temática de Davos, solo que trasladada al medio de la literatura francesa, que, según Benjamin, permitía a un crítico alemán, precisamente por la distancia cultural a la que se encontraba, hacer especiales apreciaciones. Así, en relación con Proust y, sobre todo, el surrealismo, «el observador alemán no está junto a la fuente. Y esa es su suerte. Está en el valle. Y puede calcular las energías del movimiento. En cuanto alemán, está familiarizado desde hace ya tiempo con la crisis de la inteligencia, o, dicho con más exactitud, con la del concepto humanista de la libertad, y sabe qué frenética voluntad se ha despertado en ella por salir del estadio de las eternas discusiones y llegar a cualquier precio a una decisión. También ha tenido que experimentar en su propia carne una posición sumamente expuesta entre la fronda anarquista y la disciplina revolucionaria. Por todo eso, no tendría disculpa si, aun en un primer examen superficial, viese ahí un movimiento "artístico", "poético"».

En este pasaje, Benjamin se acusa ante todo a sí mismo. Pues esta era exactamente la idea que en los primeros años veinte tenía de los surrealistas y los dadaístas. A la sombra del libro sobre el drama alemán, los consideraba fenómenos de degeneración artística propios de una época perdida, decadente. La suya propia. Pero ahora se le abren los ojos. ¡El surrealismo es en realidad un movimiento social revolucionario! En «los escritos del círculo no se trata de literatura, sino de otra cosa: manifestación, consigna, documento, *bluf*, falsificación». El surrealismo no trata «de teorías», sino de «experiencias». Y experiencias demasiado cotidianas que revelan que tanto la cosificación como la alienación del sujeto capitalista en la gran ciudad han llegado al extremo de que le resulta ya imposible percibir con claridad el límite entre sentido y sinsentido, realidad y sueño, ebriedad y sobriedad, vigilia y sueño, arte y publicidad.

En otras palabras: el realismo verdaderamente liberador, revolucionario, de los años veinte solo pudo ser en principio surrealista. Lo que busca el surrealismo lo encuentra, según Benjamin, cuando, mediante las expresiones más directas de un estado de estupefacción que se ha vuelto demasiado cotidiano, consigue abrir las puertas a una, como él la llama, «iluminación profana».[277] El hachís y otras drogas, con las que el propio Benjamin experimentó desde 1928 y que, naturalmente, también desempeñaron cierto papel en la obra de los surrealistas desde Rimbaud,

padre de ellos, pudieron ser «la escuela primaria» de esta iluminación. Pero la verdadera ebriedad liberadora, el verdadero camino, preparado por la revolución, hacia la «iluminación profana» no se encuentra sino en la entrega a las experiencias, convertidas en droga, de la vida acelerada hasta el delirio en la gran ciudad. Así lo declara Benjamin al modo de un manifiesto: «Ganar las fuerzas de la ebriedad para la revolución. En torno a ello gira el surrealismo en todos sus libros y empresas […]. Hacen que exploten las poderosas fuerzas del "ambiente" escondidas en esas cosas. ¿Cómo creemos que se configuraría una vida que en el instante decisivo se dejara determinar por la última copla callejera de moda?».[278]

SIN ALIENTO EN LA NOCHE

Pero Benjamin se guarda el signo de exclamación que exige el modo del manifiesto. Al igual que en su «Imagen de Proust», no puede llegar a afirmar que, en su creación, Proust haya puesto sus miras en la revolución comunista mundial. Pero, por supuesto, la obra de Proust no es para él sino una búsqueda, en el modo del perpetuo recordar, de los momentos de «iluminación profana»:

> ¿Qué es lo que [Proust] buscaba tan frenéticamente? ¿Qué había en la base de este empeño infinito? ¿Se nos permitiría decir que toda vida, obra, acto, que cuentan, nunca fueron otra cosa que el despliegue imperturbable de las horas más triviales, fugaces, sentimentales y débiles en la existencia de aquel al que pertenecen? […]. También en Proust somos huéspedes que atravesamos, bajo un letrero oscilante, un umbral tras el cual nos esperan la eternidad y la ebriedad […]. Pero esa eternidad no es en absoluto platónica, nada utópica: es embriagadora […]. La eternidad de la que Proust abre aspectos no es el tiempo ilimitado, sino el tiempo entrecruzado. Su verdadera participación lo es respecto de un decurso temporal en su figura más real, que está entrecruzada en el espacio, y que no tiene mejor sitio que dentro, en el recuerdo, y fuera, en la edad.[279]

Y, como es natural, todo el universo proustiano se muestra precisamente porque se queda para siempre en el umbral entre las capas más profundas de la memoria y la presencia plena, como un mundo en el que ya no es posible distinguir netamente entre sueño y realidad, hecho y ficción, consciente e inconsciente, natural y artificial, completo fingimiento y autenticidad desnuda: incluso los momentos del sentimiento más verdadero y, por tanto, liberador están sujetos a la sospecha de no ser sino vagos efectos de una

búsqueda en señales exteriores e interiores del sentido yacente en el fondo de la Creación. Día y noche, estar despierto y soñar, ser y apariencia… Los límites se han borrado de forma irremediable.

LUZ DE GAS

Los textos citados, que pertenecen a la fase metafísico-revolucionaria benjaminiana de marzo de 1929, podrían valer como contribuciones directas a la disputa de Davos. Bastaría con insertarlos directamente en los protocolos de la disputa de Davos conforme a la técnica del *collage*, que en la primavera de 1929 empezaba a manifestarse como el principio arquitectónico básico de la obra benjaminiana del *Libro de los pasajes*. El resultado sería este: mientras que Heidegger pone su esperanza redentora en la experiencia original y natural de la angustia, Benjamin la pone en la ebriedad de los paraísos artificiales; el ruido ensordecedor de los medios de transporte en las horas punta reemplaza a la experiencia de la tormenta en la Selva Negra; el vagar sin rumbo, al descenso por la pista hacia el abismo; la inmersión en cosas externas, a la concentración en la interioridad; la dispersión aparentemente caótica, al recogimiento contemplativo; las masas desarraigadas y privadas de derechos del proletariado internacional, al pueblo enraizado en su patria, etc. Tanto Benjamin como Heidegger aspiran, sin embargo, a un cambio revolucionario al que aportarían todo lo que son y tienen. ¡Para escapar, escapar de la calle de sentido único de la modernidad! Para regresar a la encrucijada donde se tomó la dirección equivocada. Y también estarían perfectamente de acuerdo en la pregunta por las fuentes y tradiciones que hay que evitar en esta aspiración: la cultura burguesa, el orden liberal, los gastados principios morales, el idealismo alemán como culto del espíritu; la filosofía académica; Kant, Goethe, Humboldt…

En 1929, el diagnóstico de Heidegger, el pensador del origen, se remontaba a los inicios del filosofar mismo como «lugar» sagrado de un despertar todavía posible. Este lugar se halla en el interior del *Dasein*, intemporalmente asegurado por la esencia misma de la temporalidad. Para el concepto en definitiva materialista de la historia que tenía Benjamin, esta

opción queda excluida. Él quería mostrar el origen fatal, la entrada de la falsa apariencia en la historia misma, y contribuir a experimentarlo de la manera más concreta posible.

Ese año, Benjamin creyó una vez más que podría demostrar cuándo, dónde y cómo irrumpió el espíritu irreal y falsificador de su tiempo. Fue en París, la capital del siglo XIX. Y no en la forma de una persona o de un libro, sino de una nueva modalidad de edificación que empleaba el hierro y el acero: los pasajes de París, las cámaras maravillosas artificialmente iluminadas y en perpetuo crepúsculo del capitalismo que se avecinaba. En sus escaparates se ofrecía todo el abigarrado mundo de bienes, formas y símbolos ante cualquiera que pasara para estimular su curiosidad, pero, no lo neguemos, con el fin de ser comprados. Ni verdaderos interiores, ni partes visibles de las calles, los pasajes son espacios particulares, umbrales que intencionadamente nivelan cualquier distinción: mitad cueva y mitad casa, mitad pasillo y mitad habitación.

En los individuos que de vez en cuando pasean por ellos sin propósito fijo, estos pasajes producen, con sus mostradores siempre repletos, siempre recién abastecidos, una impresión de disponibilidad infinita que pronto se extendería al resto del mundo, aturdidora. Para que en el futuro pueda quedar alguna ventana abierta a la salvación, hay que atravesar esta constelación de pasajes en todos sus recovecos. Y haciéndose uno esta pregunta: ¿cuáles son y cuáles fueron las condiciones materiales concretas que los hicieron posibles? Así se inicia el proyecto:

> La mayoría de los pasajes de París aparecen en el decenio y medio posterior a 1822. La primera condición de su propagación es la coyuntura favorable del comercio textil. Empiezan a verse los *magasins de nouveautés*, los primeros establecimientos que almacenan gran cantidad de mercancías. Son los predecesores de los grandes almacenes. […] Los pasajes son centros comerciales de mercancías de lujo. En su decoración, el arte entra al servicio del comerciante. Los coetáneos no se cansan de admirarlos. Por más tiempo aún son un centro de atracción para los extranjeros. Una *Guía ilustrada de París* dice: «Estos pasajes, una nueva invención del lujo industrial, son galerías cubiertas de cristal y revestidas de mármol que atraviesan edificios enteros, cuyos propietarios se han unido para tales especulaciones. A ambos lados de estas galerías, que reciben la luz desde arriba, se alinean las tiendas más elegantes, de modo que uno de tales pasajes es una ciudad, e incluso un mundo en miniatura». Los pasajes son el escenario de la primera iluminación de gas.
>
> La segunda condición para la aparición de los pasajes es el comienzo de la construcción en hierro. El Imperio vio en esta técnica una contribución a la renovación del arte arquitectónico en el sentido clásico griego.[280]

Así comienza el primer texto del *Libro de los pasajes*. Y respecto a la técnica del *collage*, en la que se basa el trabajo, es muy significativo que Benjamin utilice aquí una cita aparentemente aleatoria de una publicación aparentemente aleatoria (en este caso: una guía de turismo), para poner desde el principio las marcas filosóficas decisivas. Aunque el autor del artículo de la guía de París no lo viera, y es probable que tampoco fuese consciente de ello, su descripción refleja toda la historia de la metafísica. En un lenguaje propio de una revista ilustrada, esa historia regresa en forma espectral, como un inquietante superviviente: igual que el juego de sombras de la caverna platónica, los juegos de mercancías exhibidas en las galerías y espejos de los pasajes reciben «la luz desde arriba» en forma de fuego artificial («luz de gas»). Como en la *Monadología* de Leibniz, los pasajes sin ventanas aparecen como «un mundo en miniatura». Y como en Kant (y, por supuesto, en Marx), todo lo que mantiene unidos estos pasajes a través de edificios enteros —que son, por lo tanto, edificios solo aparentes— es la voluntad «especulativa» de sus propietarios, que «se han unido» para esta aparente finalidad y nada más.

Una mónada de texto dentro de una mónada de texto, montada con el propósito de hacer visible por un momento luminoso las formas insondables en que el tiempo entrelaza las cosas entre sí. Es la visión benjaminiana de la realidad. Del escribir. Del recuerdo como conocimiento.

EL CARÁCTER AUTODESTRUCTIVO

En primavera de 1929, Benjamin se encontraba, como pensador y como publicista, en la cima de su actividad creadora. Por supuesto, eso no significa que, como persona realmente existente, no se viera en aquel mismo periodo en diversas tesituras entrecruzadas de verdadera profundidad metafísica. El primero en darse clara cuenta de que la desgracia parecía cebarse en él fue Gershom Scholem, cuando en los primeros días de agosto de 1928 recibió esta carta de Berlín:

> Mi viaje a Palestina, así como la más estricta observancia del plan de estudios prescrito por Su Excelencia hierosolimitana, son cosa hecha […]. Pero, ahora, a los detalles concretos. En primer

lugar, la fecha de mi llegada. Puede que esta se aplace hasta mediados de diciembre. Esto depende, primero, de que pueda terminar el trabajo sobre los pasajes antes de salir de Europa. Y, segundo, de la posibilidad de que en otoño vea aquí en Berlín a mi amiga rusa. Ambas cosas están en el aire.[281]

Naturalmente, el *Libro de los pasajes* no estaba terminado en otoño de 1928. Más bien lo había comenzado justo en este periodo. Además, hasta marzo de 1929, Benjamin no había hecho el menor progreso en el estudio del hebreo. Por lo tanto, seguía sin fijar la fecha de su viaje a Palestina. Pero el motivo principal era que Asia Lacis se encontraba en Berlín desde septiembre de 1928. Oficialmente enviada, pero más bien «obligada a ir» a la sección de cine de la misión comercial soviética. Y con la tarea expresa de «establecer contacto, como miembro del grupo del "Teatro Proletario", […] con la Liga de Escritores Proletarios».[282] Reich también estaba de nuevo en Alemania, aunque de momento vinculado profesionalmente a Múnich.

Cuando Benjamin se enteró de la llegada de Asia, acababa de recibir otra buena noticia. Aun sin el dictamen de Cassirer (ni de otra autoridad del mismo rango), el doctor Magnes, de la Universidad Hebrea, le concedió fondos para un curso de lengua hebrea en Jerusalén, incluidos el viaje y el alojamiento. Al principio, la suma debía pagarse en cuotas mensuales, dependiendo del trabajo realizado. También Scholem había abogado por esta fórmula. Al fin y al cabo, conocía a Benjamin demasiado bien, y además había respondido por él desde el principio. Para sorpresa de Benjamin, y también de Scholem, en octubre de 1928 (Asia estuvo en la ciudad durante tres semanas) ocurrió lo siguiente:

18 de octubre de 1928

Querido Gerhard:

Con el mayor agradecimiento te confirmo que recibí el cheque por 3.042 marcos (70/100) enviado por el doctor Magnes. Por favor, dale las gracias de todo corazón en mi nombre. Más tarde recibirá noticias directas de mi parte. Y todo lo demás en pocos días. Recibe un afectuoso saludo de

WALTER[283]

Sin consultar a Scholem, o sin ponerle al corriente, Magnes había enviado la suma entera de la ayuda (para Benjamin, lo que ganaba en todo un año) en un cheque.

Ya a las dos semanas, Benjamin alquiló para Asia y para él una espaciosa vivienda en la Düsseldorferstraße. La convivencia no duró ni dos meses, pero, a pesar de las continuas peleas, a razón de tres por día, los dos hacían las paces y pasaban buenos momentos. Al final, Asia permaneció en la vivienda y Benjamin volvió a la Delbrückstraße con su esposa Dora, que estaba otra vez desempleada, su hijo y su madre, postrada en cama a causa de un derrame cerebral. Al menos, no les faltaba dinero.

En esta etapa, fue Asia la que puso en contacto a Benjamin con Brecht. Y fue Benjamin quien le abrió a ella nuevas perspectivas en la vida intelectual y, por tanto, nocturna de Berlín. Fue Asia la que introdujo a Benjamin en el ambiente de una revolucionaria de profesión activa en el ámbito de la cultura. Y fue Benjamin quien a su vez familiarizó a Asia con sus círculos culturales a la sazón más influyentes: Piscator y Kracauer, Klemperer y Leo Strauss, Brecht y Adorno. Se encontraban, hablaban, discutían, hacían nuevos proyectos. Vivían juntos (incluso el doctor Reich se sumó al grupo) la disipada vida nocturna de la verdadera capital de los años veinte: Berlín.

HOT DOGS

Las noches eran allí una fuente de nuevas sensaciones y sorpresas. Por ejemplo, una tal Joséphine Baker dio ocasión a singulares epifanías. «Pasada la medianoche, a Vollmöller, en la Pariser Platz, para ver a la Baker. Había encontrado de nuevo un público muy particular, en el que nadie sabía a quién tenía al lado […]. Mujeres en todos los estados de desnudez, cuyos nombres no se entienden y de las que nadie sabe si son "amigas", putas o damas […]. En el gramófono sonaban viejas canciones, la Baker se sentaba en el diván y comía, en vez de bailar, una salchicha cocida tras otra (*hot dogs*). Se esperaba que vinieran la princesa Lichnowsky, Max Reinhardt y Harden, pero no aparecieron. Así continuó todo hasta las tres, cuando me despedí».[284] A finales de octubre de 1928, Erwin Piscator envió invitaciones para una fiesta en su casa: «Hermosa casa

luminosa, amueblada por Gropius, “sobria” pero agradable, y los invitados tienen buen aspecto. Una gran afluencia de cuarenta a cincuenta personas, hombres y mujeres, que continuó aumentando hasta la medianoche: al parecer, el motivo de la reunión era homenajear al director de escena judío-ruso Granovski. […] conocí a Brecht».[285] ¿Son estas líneas de Benjamin? No. Pero podrían serlas. Son citas del diario del infatigable conde Harry Kessler.

El jazz estaba en todas partes, también cantado en alemán por los Comedian Harmonists. Sobre este híbrido musical entre «la selva y el rascacielos» (Kessler), no se ponían de acuerdo en aquella época Benjamin, Wiesengrund y los suyos.[286] En cambio, sí había completa unanimidad sobre el cine ruso: era, sin duda alguna, la medida de todas las cosas.

Benjamin había puesto a Asia en contacto con Kracauer, algo que vieron con buenos ojos sus superiores del partido. Asia pronto hablaría del tema en Fráncfort. Pero antes habló en Berlín sobre el teatro soviético contemporáneo:

> Hice la propuesta de repetir la conferencia en una gran sala para los desempleados. Una enorme sala que estaba llena. Los desempleados escucharon atentamente. Pero en mitad de la conferencia me interrumpieron. Delante de la tribuna, a la entrada de la sala, me gritaron: «¡Fuera la agitadora roja de Moscú!». El servicio de orden se abalanzó contra los intrusos: individuos de la SA. Se desató una pelea y se oyeron los puños de hierro. Luego salieron como de la nada unos jóvenes del Frente Rojo, se me pusieron delante y me gritaron: ¡Camarada, no tengas miedo, pero tienes que irte inmediatamente! Becher me tomó del brazo y me sacó del escenario. Me condujo escaleras arriba, escaleras abajo, por un patio, un callejón, y luego otro patio. Acabamos en la esquina de una calle y entramos en una cervecería. Nos sentamos a una mesa, y Becher pidió salchichas y cerveza. Decía que aquello ocurría con frecuencia. Siempre que hay reuniones de comunistas, enseguida aparece la SA. Pero el Frente Rojo le da su merecido.[287]

Ese no era el mundo de Benjamin. Y, sobre todo, ese no era su estilo. Pero, «en general», añade inmediatamente Asia Lacis en sus recuerdos, «Benjamin estaba entonces más concentrado, más pegado a la práctica, a la tierra. […] En aquel tiempo se citaba a menudo con Brecht. Benjamin me acompañaba casi siempre a las reuniones públicas de la Liga de Escritores Proletarios en naves de obreros…».

El amor obra verdaderos milagros y cambia los rumbos. Al menos, en algunos momentos o en determinadas etapas. Es obvio que no sirve para

aprender hebreo. Y el dinero que le habían enviado a mediados de mayo para aprenderlo ya se había esfumado en buena parte, tal vez dilapidado.

El 22 de mayo de 1929, Benjamin comunicó lleno de orgullo a Scholem que había escrito sus «primeros signos hebreos». Había empezado a recibir clases de verdad y, por primera vez (habían pasado más de seis meses desde que recibió el cheque), se dignó a darle las gracias al doctor Magnes. Pero solo eran dos clases por semana. Y el profesor particular que tanto le había costado encontrar se iba de viaje. Su madre estaba gravemente enferma. ¿Qué podía hacer Benjamin? Ya estaba familiarizado con esa clase de problemas…

Una vez más, se encontró con la puerta cerrada en la Delbrückstraße. El 6 de junio de 1929 escribió a Scholem, que a esas alturas estaba muy disgustado: «No puedo oponer nada a tus reproches; están más que justificados, y en este asunto choco con una vacilación que ya es patológica y de la que de vez en cuando soy consciente. Mi viaje en otoño solo depende de mi situación material. De nada más».[288]

El dinero de la ayuda se había evaporado. La situación material había regresado a su estado normal de precariedad. Solo en una cosa pudo Benjamin vencer su «vacilación patológica» en esa primavera. Asia había recibido la «orden» de regresar a Moscú en otoño. Solo el matrimonio le permitiría prolongar su estancia en Berlín. No está claro si Benjamin le consultó al respecto o si la puso al corriente, pero a finales de primavera de 1929, pidió el divorcio a Dora. Motivo: incompatibilidad matrimonial.

En agosto abandonó de una vez por todas, en esa ocasión con todo cuanto poseía, la casa de la Delbrückstraße. Almacenó provisionalmente la biblioteca en cajas y se alojó en casa de su amigo y colega traductor Franz Hessel. Esto sucedió en pleno otoño. Si hubiera cumplido lo prometido a Scholem, llevaría ya ocho meses en Jerusalén. Era el momento de escribir otra carta a Scholem: «No sé si ya te he contado que desde hace más o menos un año, una amiga mía, la señora Lazis [!] se encuentra en Alemania. Estaba a punto de regresar a Moscú, pero anteayer sufrió, o eso parece, un episodio agudo de encefalitis, y como su estado lo permitía, ayer la acompañé al tren de Fráncfort, donde la espera Goldstein, a quien ella conoce por haberla tratado. También yo iré pronto […]. Últimamente he trabajado como nunca, pero no el hebreo…».[289]

Da la casualidad de que el neurólogo Kurt Goldstein era amigo íntimo de Ernst Cassirer. Pero eso carecía de interés especial para Benjamin. En esos momentos, el filósofo tenía otras preocupaciones. Y otros proyectos. En otoño de 1929 se movió entre Berlín y Fráncfort. Se reunió varias veces con Theodor Wiesengrund Adorno, su esposa Grete Karplus, Max Horkheimer y Asia Lacis en una casa de vacaciones del balneario de Königstein. Allí, Benjamin leyó al grupo borradores del *Libro de los pasajes*. Esos fines de semana que pasó conversando con él en Königstein se consideran hoy el evento fundacional de la Escuela de Fráncfort, que después de la Segunda Guerra Mundial dominaría durante cincuenta años la vida intelectual alemana.

EL EXCURSIONISTA

Con sus pantalones cortos de franela, sus pesadas botas de campesino y una mochila a la espalda, aquel hombre de aspecto juvenil destacó inmediatamente entre la multitud de conferenciantes que allí habían acudido. Hubo quien dijo que era un estudiante que se había perdido en Nottingham tras las huellas de Robin Hood y no sabía que ese hotel estaba reservado a los conferenciantes. «Me temo que aquí se celebra un congreso de filosofía», dijo John Mabbott, un profesor de Oxford, tratando de aclarar la situación. El extraño respondió: «Yo me temo lo mismo».[290]

Wittgenstein dudó hasta el último segundo si asistir o no a esa reunión anual de la Aristotelian Society, la más importante asociación de filósofos británicos profesionales. Su conferencia no versaría sobre el tema anunciado («Algunas observaciones sobre la forma lógica»). Para la ocasión, había escrito un artículo científico sobre ese tema, el primero de su vida, pero las cuestiones relacionadas con esa materia resultaban, después de las largas conversaciones nocturnas con Frank Ramsey, más oscuras que nunca. Era mejor reflexionar libremente sobre el «concepto de infinitud en la matemática» y ver lo que se le revelaba en ese momento. Él era el autor del *Tractatus*, y en ese congreso tampoco tenía esperanzas de que los participantes le entendiesen. «Mi mayor preocupación es que todo lo que se

diga choque en su cabeza con una mala interpretación o cree en ellos aún más confusiones irrelevantes».[291]

Esto había escrito pocas semanas antes, en tono de resignación, a Bertrand Russell, cuya amistad había recuperado y que ya era oficialmente su director de tesis. Era a él a quien había pedido con insistencia que se le dejara participar. Todo en vano, como comprobaría *in situ*.

LIBRE DE ESCUELAS

La conferencia que Wittgenstein pronunció el 14 de julio de 1929 fue la única de carácter académico que dio en toda su vida, y el texto de la misma, la única «publicación científica» de su carrera. Como Heidegger, no tenía fe alguna en tales encuentros ni en sus publicaciones posteriores. Y en los dominios del pensamiento y de la política no quería saber nada de manifiestos, movimientos autodesignados y escuelas. En ese momento, se preparaba en Viena una publicación, dirigida por Friedrich Waismann, de homenaje a Moritz Schlick con el título de «La concepción científica del mundo». Wittgenstein debía contribuir como fuera, y Waismann le preguntó cautelosamente al respecto. No era una buena idea. «Precisamente por no ser un hombre corriente, Schlick no se merece que lo ridiculicen, y con él, a la Escuela de Viena de la que es exponente, con grandes palabras, por bienintencionadas que sean. Y cuando digo "grandes palabras", me refiero a cualquier tipo de ostentación autocomplaciente. "¡No a la metafísica!" Como si eso fuera algo nuevo. Lo que la Escuela de Viena engendre, debe *mostrarlo*, no *decirlo* […]. Es *la obra* la que debe alabar al maestro».[292]

Mostrar, no decir. En esa distinción fundamental había basado Wittgenstein su obra maestra ya en 1919. La importancia de esa diferencia seguía siendo indisputable para él. Sin embargo, seis meses después de su regreso a Cambridge, muchos otros pilares de su *Tractatus* se le volvieron cuestionables. Quedó patente que aún no había «resuelto para siempre todos los problemas». Ni él, ni otros.

PROBLEMAS INTERNOS

En particular, la hipótesis (fundamental en el *Tractatus*) según la cual una proposición con sentido es una *imagen de la realidad*, le parecía a Wittgenstein cada vez más problemática. ¿Reproducían las proposiciones con sentido, todas sin excepción, un posible estado del mundo? ¿Qué ocurría, por ejemplo, con una proposición como «la serie de los números naturales es infinita»? Obviamente tiene sentido, obviamente no es trivial, y obviamente es verdadera. Pero ¿hay un estado representable del mundo que realmente muestre la verdad de esta proposición? ¿Es ese estado de infinitud algo que los seres finitos puedan representarse de forma concreta? Y si es así, ¿qué puede significar que esa infinitud sea «representable» en este contexto? ¿Es acaso la existencia de una serie infinitamente larga de números naturales representable como, por ejemplo, la existencia de una cuerda infinitamente larga? ¿O es «representable» en otro sentido? ¿O es «infinita» en otro sentido? Son cuestiones serias que, en los primeros meses que Wittgenstein pasó en Cambridge, le quitaron el sueño. No menos lo atormentó una cuestión de método: ¿cómo controlar estas diferencias en el empleo de palabras como «infinito» o «representable», de las que, atendiendo al uso con sentido de un concepto, depende sencillamente todo? ¿Solo sacando a la luz la forma lógica única y unificadora de sujeto-predicado latente en esas proposiciones? No, el asunto no es tan fácil, como Wittgenstein dejó perfectamente claro en verano de 1929. En esta etapa, Wittgenstein descartó la última y única certeza que de verdad podría sustentar la imagen del mundo del *Tractatus*: la fe en el lenguaje de la lógica como lenguaje primario en la base de nuestra forma de vida.

REGRESO A LA COTIDIANIDAD

Wittgenstein no tardó en comunicar este giro fundamental en su pensamiento, que fue el resultado decisivo de sus primeros meses en Cambridge en 1929, a Schlick y Waismann. Para ellos no era una novedad sin importancia: como «empiristas lógicos» del ya oficialmente existente «Círculo de Viena» pusieron sus expectativas filosóficas de una manera aún más coherente que Wittgenstein en una interacción, que agotaría toda

investigación con sentido, entre el lenguaje de la lógica y la experiencia experimentalmente controlable. Pero para entonces, Wittgenstein se había encaminado en otra dirección y no tenía intención de desandar sus pasos. Y lo hizo saber sin equívoco alguno:

> Antes creía que había el lenguaje corriente, el que todos hablamos, y un lenguaje primario que expresa lo que realmente sabemos, esto es, los fenómenos. […] Ahora quisiera explicar por qué ya no sostengo esta concepción. Ahora creo que, en esencia, no poseemos más que un solo lenguaje, y este es el lenguaje corriente. No necesitamos inventar un nuevo lenguaje o construir un simbolismo, puesto que el lenguaje corriente *es* ya *el* lenguaje, a reserva de liberarlo de las ambigüedades que encierra. Nuestro lenguaje es ya perfecto si tenemos claro lo que simboliza. Otros lenguajes distintos del ordinario también son valiosos […], por ejemplo, para representar los pasos de una deducción es muy útil un simbolismo artificial. […] Pero cuando se trata de considerar hechos reales, vemos que ese simbolismo está en desventaja frente a nuestro lenguaje real. Naturalmente, es del todo falso hablar de *una* forma de sujeto-predicado. En realidad no hay *una*, sino multitud de ellas.[293]

Schlick se quedó muy sorprendido, y preguntó directamente a Wittgenstein si con su despedida de la idea de la pura forma lógica del lenguaje como fundamento suyo no estaba volviendo a aquel nido de cuestiones fundamentales, tan cargado de contradicciones, que ya Immanuel Kant había desmenuzado en su *Crítica de la razón pura*.

¿Cómo habría que entender esa salida a la infinitud y la eternidad? ¿Se basaría en la experiencia o en la forma? ¿En la decisión o en la ley? ¿Cuál sería el papel del lenguaje humano en este proceso? ¿Se trataba aquí solo de un lenguaje? ¿Cómo describir la estructura de la experiencia que es la base de todo sentido, y con qué métodos: el físico-experimental, alguna variante del fenomenológico, el basado en la experiencia cotidiana? ¿Qué criterios hay para separar de manera inequívoca el ser de la apariencia, el sentido del sinsentido? ¿Y qué papel desempeña aquí el tiempo? ¿Puede medirse físicamente el tiempo, el concretamente vivido o el recordado? Durante el año 1929, Wittgenstein llenó febrilmente varios cuadernos de notas con pensamientos que giraban justo en torno a las preguntas de Davos. Estos mismos pensamientos dominaron también en las discusiones con sus sparrings Ramsey y Moore, por un lado, y Schlick y Waismann por otro. Sus amigos se mostraban muy abiertos en las conversaciones con Wittgenstein, pero los desarrollos de las tesis, que cambiaban de un día para otro, los irritaban (y desbordaban) cada vez más.

NÁPOLES EN CAMBRIDGE

El dios retornado también causaba una profunda extrañeza social con sus actuaciones en el ambiente de los apóstoles de Cambridge, así como en el grupo, medio ligado a él, de Bloomsbury en torno al matrimonio de Virginia y Leonard Woolf. Ludwig debió de parecerles, ya en 1912, un poco «especial». Pero, a su regreso en 1929, sin duda dio la imagen del hombre dominante, del intransigente que siempre tiene razón o del siempre malhumorado e intratable. Sobre todo, las conversaciones con las mujeres le resultaban un auténtico problema, cuando no un suplicio. Como compañero de mesa resultaba de lo más desabrido. *Not so amusing*…

Aunque se la encontró varias veces en casa de Keynes, por ejemplo, nunca entabló conversación con Virginia Woolf. Por desgracia para ambos. Pero, al menos en los temas relacionados con el comunismo y la realidad social concreta, sí apareció en su vida un nuevo amigo inspirador. Se trataba del economista Piero Sraffa. Como socialista convencido y valedor de Antonio Gramsci, Sraffa tuvo que huir en 1928 de la Italia de Mussolini. Con la intercesión de Keynes había encontrado en Cambridge un nuevo hogar científico. Sraffa, personaje de gran cultura y curiosidad con tendencia a la polémica, fue quien más provocó a Wittgenstein durante esa etapa. En sus conversaciones, cuando el filósofo insistía con mayor vehemencia en que un enunciado con sentido y el hecho que este describe han de tener la misma forma lógica, Sraffa reaccionaba con un gesto habitual en su país. Se pasaba los dedos por debajo de la barbilla y preguntaba: «¿Y cuál es la forma lógica de *esto*?».[294]

Sraffa dejó en la filosofía de Wittgenstein las improntas de Nápoles y Brecht. Conectó a la tierra su pensamiento sobre los fundamentos del lenguaje, lo llevó a contextos concretos, le abrió perspectivas a la abigarrada y compleja variedad de acciones simbólicas humanas. En el prólogo a su segunda obra capital, las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein dice expresamente que debe a Sraffa «las ideas más ricas en frutos de este escrito».

RECUERDOS REUNIDOS

Partiendo de la idea de que para el hombre solo hay un sistema realmente primario de signos (el lenguaje natural de la vida corriente), esta obra se concreta en la voluntad de explorar, con fines esclarecedores, la variedad interna y la sujeción al contexto de este lenguaje. Pues, con él, todo cuadra mejor, al menos en el ámbito filosófico, y es menos cuestionable. Suponiendo, naturalmente, que se esté en condiciones de formarse una idea general lo más clara posible de toda la diversidad y las maneras de simbolizar de este lenguaje.

La suposición de que hay problemas genuinamente filosóficos no es, según esta concepción, sino el resultado de una confusión, de un, como dirá también Wittgenstein, «hechizo que el lenguaje opera en nuestro entendimiento».[295] El proceso filosófico de esclarecimiento o curación debe adoptar, por esta razón, la forma de un constante y paciente desenmarañar, evidenciar y diagnosticar confusiones. Su método fundamental consiste en recordar los contextos reales en los cuales se emplean las palabras y el sentido que estas tienen en ellos. Filosofar es reunir recuerdos para una finalidad determinada.[296] Y esta finalidad no es otra que la de lograr un esclarecimiento liberador del papel y el significado que las palabras tienen en nuestra vida. Ese verdadero significado se encuentra y se muestra solo en su uso concreto y correcto, que es el que fundamenta su sentido: «El significado de una palabra es su uso en el lenguaje».[297]

LA CIUDAD DE LAS PALABRAS

Este nuevo programa se refleja también en el aspecto formal de su filosofar. Ya no vierte su pensamiento en la forma rígida, jerárquicamente ordenada y rigurosamente demostrativa de un tratado. Ahora su modo de filosofar se asemeja más bien al género del diario intelectual o a las anotaciones de un *flâneur* asombrado e interesado en los detalles que observa. Tal fue el camino que tomó Wittgenstein en el año 1929. Y siguiéndolo sin desviarse

completó sus *Investigaciones filosóficas* en 1945, que, como escribió en el prólogo, no son sino una colección de observaciones, «como un conjunto de apuntes paisajísticos realizados durante estos largos y enmarañados viajes». Imágenes de viajes, imágenes del pensamiento fruto de una prolongada exploración de la variedad y complejidad del lenguaje humano. «Los mismos puntos, o casi los mismos», prosigue Wittgenstein en el espíritu del *flâneur* benjaminiano, «se tocaron una y otra vez desde diferentes direcciones, y a partir de ahí se esbozaron nuevos cuadros […] que pudieran darle al observador una imagen del paisaje, por lo que este libro es en realidad solo un álbum».[298]

Al fin y al cabo, dice Wittgenstein en su segunda obra capital, un problema filosófico se asemeja al sentimiento de no poder «salir del atolladero». Por eso, compara el lenguaje con una complicada ciudad de estrechas callejuelas en la que es fácil (y posiblemente agradable) perderse. La misión del filosofar es, por lo tanto, dibujar un plano de esa ciudad para que el extraviado (que es en primer lugar uno mismo) sepa dónde se encuentra exactamente y, desde ese punto, pueda elegir con plena autonomía y claridad el camino por donde continuar. ¡Es el camino el que debe alabar al maestro! Lo demás es propaganda. O destino.

Para tener una imagen adecuada de la ciudad, primero hay que explorarla a conciencia… Y además, partiendo del lugar en que uno se encuentra, preguntándose qué dirección tomar. Nadie tiene su plano *a priori* en la cabeza, un plano que, por lo demás, de nada le serviría. Esta ciudad (de las palabras) se encuentra en constante movimiento y transformación por el tránsito y la actividad de las personas que en ella y con ella viven. Constantemente se crean nuevos pasajes, calles de sentido único y callejones sin salida, incluidos aquellos de cuya existencia solo más tarde, acaso demasiado tarde, se enterará uno. La filosofía moderna que se inicia con Descartes es para Wittgenstein (y para Heidegger, Benjamin y Cassirer en la misma época) un ejemplo de la notable transformación que, entretanto, ha ido determinando desde el interior la entera «imagen de la ciudad», haciéndola lucir demasiado artificial con cosas como los automóviles y la electricidad de nuestras modernas ciudades. El progreso le da en todo caso un aspecto completamente distinto.

Progreso: la divisa que, según Wittgenstein, más nos deslumbra y extravía. Progreso es precisamente lo que nunca ha habido ni habrá en filosofía. Para que lo hubiera, esta tendría que albergar problemas propios y auténticos. Y también métodos propios para resolverlos. Pero no tiene ninguna de esas dos cosas, según Wittgenstein. Tiene el lenguaje. Y sus extravíos. Mas también tiene la posibilidad permanente de liberarse de ellos (recordando) mediante ese lenguaje. Eso es todo. Nada en este mundo tiene que permanecer necesariamente oculto. Tal fue el nuevo camino purificador que el pensamiento de Wittgenstein tomó en verano de 1929. Y que además siguió con el mismo rigor apodíctico y la misma precisión poética que ya habían distinguido al autor del *Tractatus*.

Aunque el concepto que Wittgenstein tenía del lenguaje sufriera un cambio radical con su regreso a Cambridge, su visión de las metas y los límites del filosofar era exactamente la misma que en los tiempos del *Tractatus*: en verdad no existen los problemas filosóficos. Las ideas filosóficas esenciales no se pueden expresar, y en absoluto decretar, por lo que tienen que mostrarse y ser mostradas en su particular uso. Las esferas de la ética, los valores, la religión y el verdadero sentido de la vida son ilusorias, fácticamente inverificables, pues contienen afirmaciones sin sentido sobre las cuales habría que callar, porque además afectan a ideas y sentimientos esenciales.

Con estos mensajes se dirigió Wittgenstein en noviembre de 1929 directamente al alumnado de Cambridge. A invitación de los «heréticos» —como el nombre indica, al lado de los apóstoles, la segunda asociación elitista de la universidad— pronunció en su «Club de Ciencia Moral» una conferencia de filosofía popular sobre ética. Y esto es lo que dijo a los jóvenes allí presentes:

> He sentido la necesidad (y creo que esta es la que mueve a todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión) de arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente inútil. La ética, en la medida en que nace del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no aumenta, en ningún sentido, nuestro conocimiento. Pero es testimonio de una tendencia del espíritu

> humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada ridiculizaría.[299]

Las experiencias que incitan a tal actitud le eran demasiado familiares. Eran los tesoros de su vida:

> Quiero describir esta experiencia para hacerles recordar, si ello es posible, las mismas o similares experiencias, de manera que podamos tener una base común para nuestra investigación. La mejor manera de describirla, creo yo, es decir que cuando la tengo me asombro *de la existencia del mundo*. Y entonces me inclino a usar frases como «qué asombroso que exista algo», o «qué admirable que el mundo exista». A continuación, mencionaré otra experiencia con la que estoy familiarizado y que posiblemente algunos de ustedes también conozcan. Es lo que podríamos llamar la experiencia de la *absoluta* seguridad. Me refiero al estado de conciencia en el que uno se inclina a decir: «Me siento seguro; pase lo que pase, nada podrá dañarme.[300]

En sus mejores momentos, Wittgenstein no solo era capaz de sentirse liberado en ese estado de asombrada suspensión en la existencia, sino también de enseñarlo a otros como experiencia rectora. Aquella tarde pudo suponer el verdadero nacimiento de su actividad como profesor de filosofía en Cambridge.

EPÍLOGO

MARTIN HEIDEGGER impartió el 24 de julio de 1929 su lección inaugural como sucesor de Husserl en Friburgo con el título «¿Qué es metafísica?». En ella definió al hombre como el «campeón de la nada». A finales de ese mismo año, escribió a Elisabeth Blochmann: «Ya no siento el peso de las obligaciones docentes, del equivocado proceder científico y de todo lo que lo acompaña. Sin embargo, la responsabilidad crece y a menudo me siento muy solo con lo que considero que debo hacer».

Tres años y medio después, el 1 de mayo de 1933, recién nombrado rector de la Universidad de Friburgo, pronunció un discurso titulado «La autoafirmación de la universidad alemana». Entonces era miembro del NSDAP, y en un artículo periodístico que acompañó a su nombramiento hizo esta exhortación a los estudiantes alemanes: «Las doctrinas y las “ideas” no deben ser la norma de vuestro ser. El *Führer*, y solo él, *es* la realidad alemana de hoy y del futuro; él es su ley».[301]

ERNST CASSIRER fue elegido el 6 de julio de 1929, por amplia mayoría, rector de la Universidad de Hamburgo. Pronunció su discurso inaugural el 7 de noviembre de 1929 con el título «Formas y transformaciones del concepto filosófico de verdad». La ceremonia se vio perturbada por agrupaciones estudiantiles nacionalistas. Aby Warburg no estaba presente en la inauguración. Murió de forma repentina el 26 de octubre de 1929.

Obligado a abandonar la docencia por la ley promulgada por Hitler de «restablecimiento del funcionariado de carrera», el 2 de mayo de 1933, Ernst Cassirer se marchó de Hamburgo con su mujer en dirección a Suiza. El matrimonio nunca regresaría a Alemania. Cassirer escribió su último

libro en el exilio estadounidense como profesor invitado en la Universidad de Yale. Llevaba por título *El mito del Estado*.

WALTER BENJAMIN, muy afectado por la previsible sangría económica de su divorcio, que calificó de «atroz», sufrió a mediados de octubre de 1929 una grave crisis nerviosa. Se enteró del crac que sufrió la bolsa neoyorquina el 24 de octubre al lado de Asia. Pasó la Nochevieja solo en un hotel de París. Nunca volvió a tener un domicilio fijo. Nunca concluyó el *Libro de los pasajes*. Nunca volvió a ver a Asia Lacis. Nunca más recibió clases de hebreo. Pasó los diez años siguientes principalmente en París. Con el ascenso de Hitler al poder, sus posibilidades de publicar se redujeron cada vez más.

La noche del 26 al 27 de septiembre de 1940, ante la amenaza de deportación por los nazis, Walter Benjamin emprendió la huida, y en un hotel de la localidad pirenaica de Portbou, a solo unos cientos de metros de la frontera española, se suicidó con morfina. El maletín que llevaba consigo contenía un reloj, una pipa, dos camisas, una radiografía y un manuscrito con el título «Sobre el concepto de la historia».

LUDWIG WITTGENSTEIN pasó la Navidad de 1929 (igual que haría los años siguientes hasta la anexión de Austria por parte de los nazis) con sus hermanos en Viena. Poco antes de partir hacia Viena, un colaborador le preguntó qué título debía poner a su próximo curso en la universidad.[302] Wittgenstein se lo pensó un buen rato.

Finalmente respondió: «“Filosofía”. ¿Cuál va a ser?».

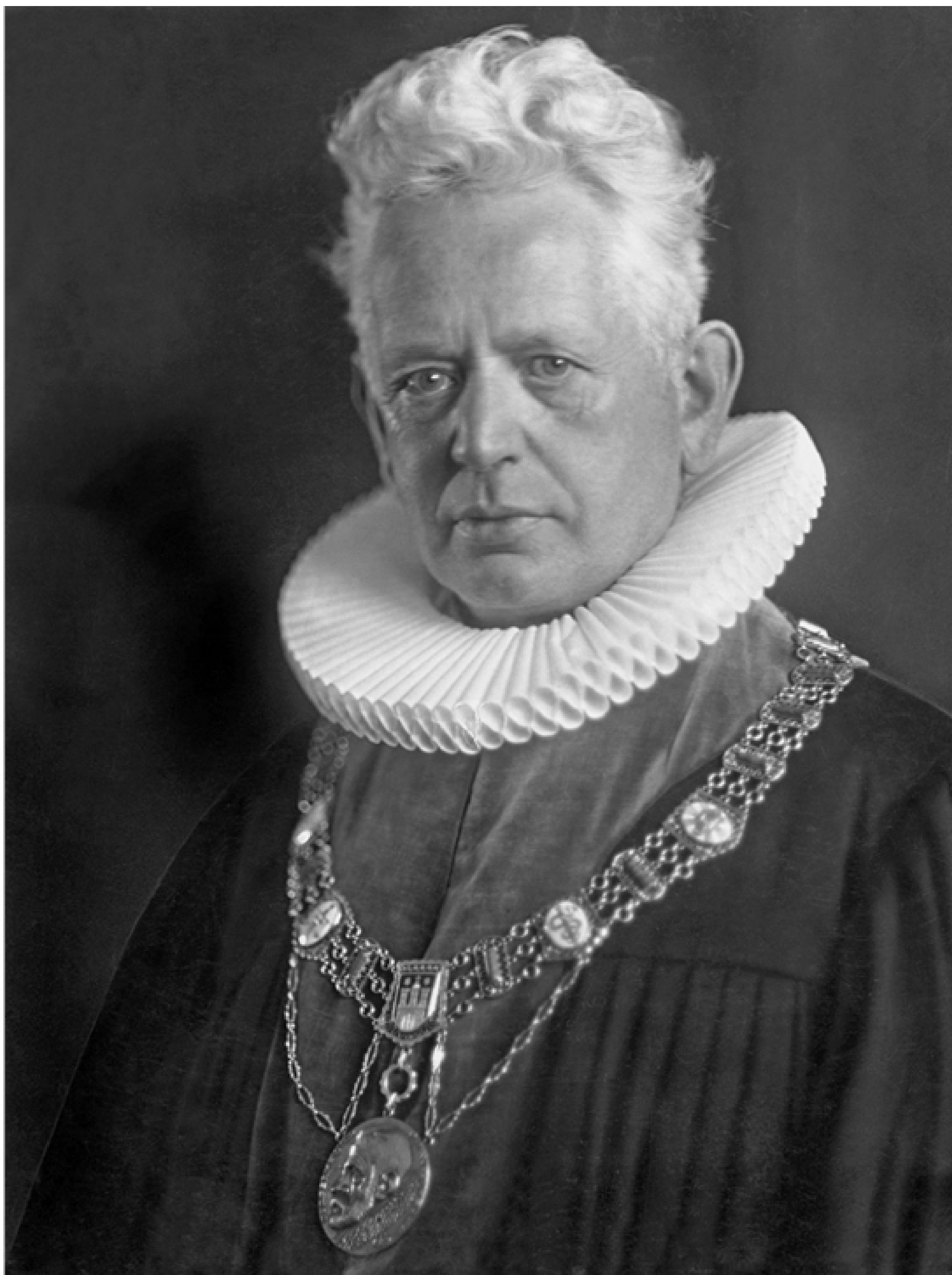
FOTOGRAFÍAS



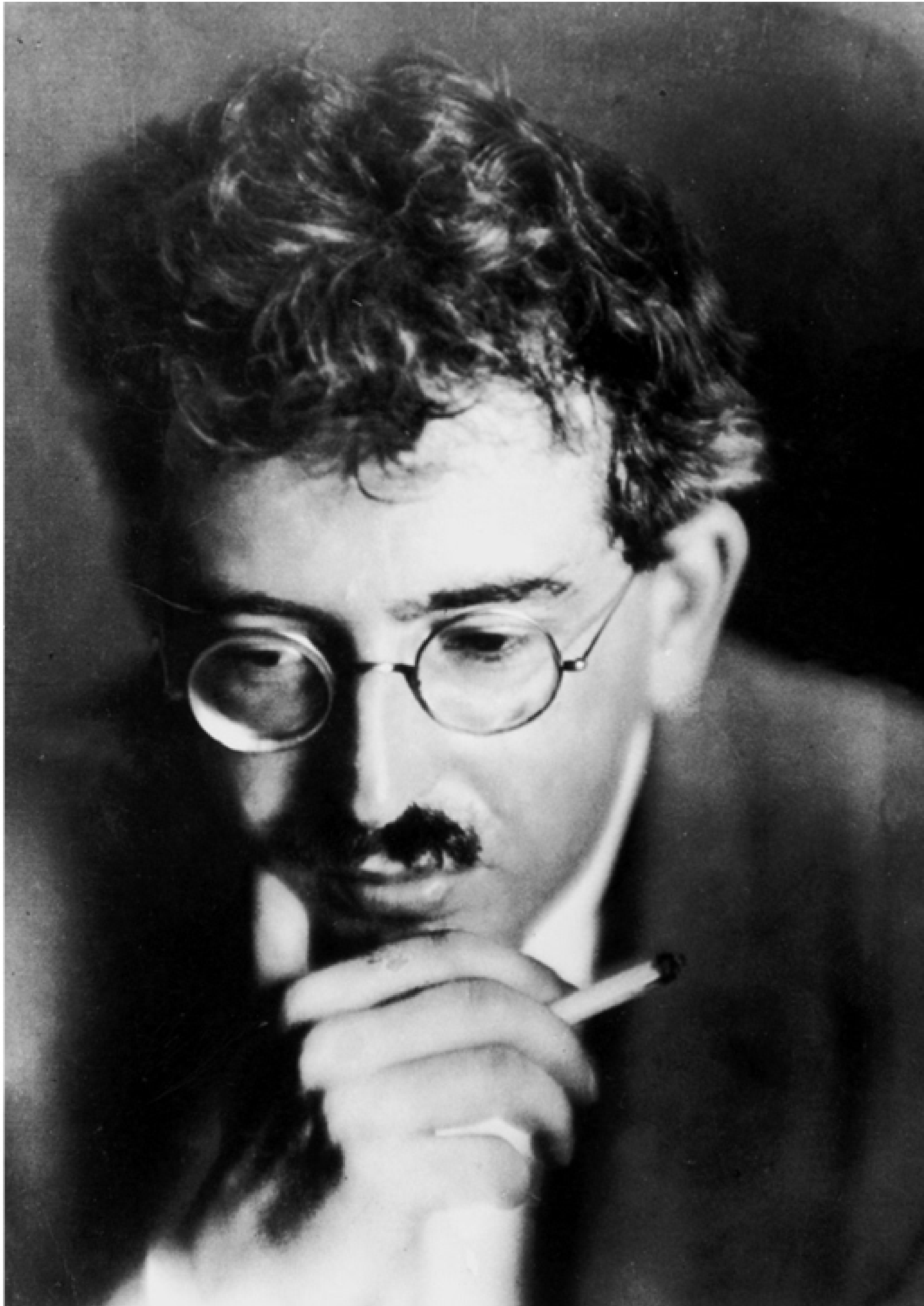
1. Retrato de Ludwig Wittgenstein cuando se le concedió la beca universitaria, 1929.



2. Martin Heidegger, 1922.



3. Ernst Cassirer cuando fue nombrado rector de la Universidad de Hamburgo, 1929.



4. Walter Benjamin, 1925.



5. Los hermanos Wittgenstein. De izquierda a derecha: Hermine, Helene y Margarethe; delante: Paul y Ludwig.



6. La familia Wittgenstein celebra las bodas de plata de los padres el 23 de mayo de 1899 en la residencia familiar de Neuwaldegg; delante, en la parte izquierda, Ludwig Wittgenstein vestido de marinero.



7. Wittgenstein, maestro nacional, con sus alumnos en Puchberg, 1922.



8. Patio del Trinity College, Cambridge.



9. La casa que edificó Wittgenstein en la Kundmanngasse de Viena, 1928.



10. Margarethe Stonborough (n. Wittgenstein), retrato de boda pintado por Gustav Klimt, 1905



11. Martin Heidegger con su mujer Elfride y sus hijos Jörg y Hermann, 1924.



12. Hannah Arendt, 1927.



13. Martin Heidegger, hacia 1922.



14. Vista de la ciudad de Marburgo con la universidad al fondo, 1930.



15. Ernst y Toni Cassirer, 1929.



16. Biblioteca Warburg de Ciencias de la Cultura, Hamburgo, 1926.



17. Ernst Cassirer en su vivienda de la Blumenstraße, 23 de Hamburgo a finales de la década de 1920.



18. Walter Benjamin, 1924.



19. Dora y Stefan Benjamin, 1921.



20. Asia Lacis, 1924.



21. Café Zum Kater Hiddigeigei en Capri, 1886.



22. Davos en el invierno de 1929.



23. Público asistente a los «Cursos universitarios de Davos», 1929.



24. Heidegger en el área de esquí de Parsenn en Davos, 1929.



25. Ernst Cassirer y Martin Heidegger en Davos, 1929.



26. Cassirer y Heidegger con un grupo de académicos en Davos, 1929.



27. Comienzos de la crisis económica en Berlín, 1929.

PROCEDENCIA DE LAS IMÁGENES

Ludwig Wittgenstein Archive Cambridge, Michael Nedo. Propietario original: Clara Sjögren, Viena: fotografías 1, 5, 6, 7 y 9.

Ludwig Wittgenstein Archive Cambridge, Michael Nedo. Propietario original: Thomas Stonborough, Viena: fotografía 10.

Deutsches Literaturarchiv Marbach (dla): fotografías 2, 11, 13, 17 (NL Henning Ritter) y 18 (Suhrkamp Archiv).

akg images: fotografías 3 (Bildarchiv Pisarek), 4 (Imagno) y 8 (F. Frith Collection).

ullstein bild: fotografías 12 (ullstein bild – akg), 14, 16, 22 (todas: ullstein bild – ullstein bild) y 27 (Photo 12).

Dokumentationsbibliothek Davos: fotografías 15, 24, 25 (todas: Privatarchiv Dr. Henning Ritter), 23 y 26 (Fotosammlung Müller).

Akademie der Künste (adk) / Walter Benjamin Archiv, Berlín: fotografía 19 (Foto: Joel Heinzelmann) y 20 (Asia Lacis, *ca.* 1924).

Wikimedia Commons / Galerie Bassenge (www.bassenge.com): fotografía 21.

OBRAS DE LOS FILÓSOFOS ESTUDIADOS

WALTER BENJAMIN

Gesammelte Schriften (GS), 7 vols., ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Fráncfort, 1974-1989:

GS, libro I, vol. 1, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik / Goethes Wahlverwandtschaften / Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Obras*, libro I, vol. 1, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2006.]

GS, libro I, vol. 2, *Über den Begriff der Geschichte, e. o.*, Suhrkamp, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Obras*, libro I, vol. 2, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008.]

GS, libro II, vol. 1, *Frühe Arbeiten zur Bildungs- und Kulturkritik / Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien / Literarische und ästhetische Essays*, Suhrkamp, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Obras*, libro II, vol. 1, trad. J. Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2007.]

GS, libro II, vol. 2, *Literarische und ästhetische Essays* (cont.) */ Ästhetische Fragmente / Vorträge und Reden / Enzyklopädieartikel / Kulturpolitische Artikel und Aufsätze*, Suhrkamp, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Obras*, libro II, vol. 2, trad. J. Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2009.]

GS, libro III, *Kritiken und Rezensionen*, Suhrkamp, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Obras*, libro III, Abada, Madrid, 2007.]

GS, libro IV, vol. 1, *Charles Baudelaire, Tableaux parisiens / Übertragungen aus anderen Teilen der «Fleurs du mal» / Einbahnstraße / Deutsche Menschen / Berliner Kindheit um Neunzehnhundert / Denkbilder / Satiren, Polemiken, Glossen / Berichte*, Suhrkamp, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Obras*, libro IV, vol. 1, trad. J. Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2010.]

GS, libro V, *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Libro de los pasajes*, trads. L. Fernández, I. Herrera y F. Guerrero, Akal, Madrid, 2004, y *Obras*, libro V, *Obra de los pasajes*, trad. J. Barja de Quiroga, Abada, Madrid, 2015.]

Gesammelte Briefe (GB):

GB, vol. II (1919-1924), ed. Christoph Gödde y Henri Lonitz, Suhrkamp, Fráncfort, 1996.

GB, vol. III (1925-1930), ed. Christoph Gödde y Henri Lonitz, Suhrkamp, Fráncfort, 1997.

ERNST CASSIRER

Gesammelte Werke (ECW), Hamburger Ausgabe, ed. Birgit Recki, Meiner, Hamburgo, 1998–2009.ECW, vol. 6, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ed. y notas de Reinold Schmücker, Hamburgo, 2000:

ECW, vol. 7, ed. y notas de Reinold Schmücker, Hamburgo, 2001.

ECW, vol. 10, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, ed. y notas de Reinold Schmücker, Hamburgo, 2001.

ECW, vol. 11, *Philosophie der symbolischen Formen*, 1.ª parte, *Die Sprache*, ed. y notas de Claus Rosenkranz, Hamburgo, 2001. [Hay trad. cast.: *Filosofía de las formas simbólicas*, 1.ª parte, trad. A. Morones, F.C.E., México, 1971.]

ECW, vol. 12 *Philosophie der symbolischen Formen*, 2.ª parte, *Das mythische Denken*, ed. y notas de Claus Rosenkranz, Hamburgo, 2002. [*Filosofía de las formas simbólicas*, 2.ª parte, trad. A. Morones, F.C.E., México, 1971.]

ECW, vol. 13, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3.ª parte, *Phänomenologie der Erkenntnis*, ed. y notas de Julia Clemens, Hamburgo, 2002. [Hay trad. cast.: *Filosofía de las formas simbólicas*, 1.ª parte, trad. A. Morones, F.C.E., México, 1971.]

ECW, vol. 14, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, ed. y notas de Friederike Plaga y Claus Rosenkranz, Hamburgo, 2002.

ECW, vol. 16, *Aufsätze und kleine Schriften 1922-1926*, ed. y notas de Julia Clemens, Hamburgo, 2003.
ECW, vol. 17, *Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931*, ed. y notas de Tobias Berben, Hamburgo, 2004.
ECW, vol. 18, *Aufsätze und kleine Schriften 1932-1935*, ed. y notas de Ralf Becker, Hamburgo, 2004.
ECW, vol. 23, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, ed. y notas de Maureen Lukay, Hamburgo, 2006.
WWS, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, 1956.

Textos póstumos:
Disposición 1917, «Philosophie des Symbolischen», disposición de 1917, Documentos de Ernst Cassirer, GEN MSS 98, caja 24, carpetas 440 y 441.
Documentos 1-241, material y apuntes previos de *Philosophie des Symbolischen*, Documentos de Ernst Cassirer, GEN MSS 98.
Manuscrito 1919, manuscrito sin título de 1919, Documentos de Ernst Cassirer, GEN MSS, caja 25, carpetas 476 a 480.

MARTIN HEIDEGGER

Gesamtausgabe, Ausgabe letzter Hand (GA), 102 vols., Vittorio Klostermann, Fráncfort:
GA, vol. 1, *Frühe Schriften* (1912-1916).
GA, vol. 2, *Sein und Zeit* (1927), publicado primero como edición especial del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VIII, ed. Edmund Husserl; aquí citado a partir de: *Sein und Zeit*, 17.ª ed., Max Niemeyer Verlag, Tubinga, 1993. [Hay trad. cast.: *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, F.C.E., México, 2ª ed., 1971.]
GA, vol. 3, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), contiene también «Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger» (pp. 274-296); aquí citado a partir de: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann Rote Reihe, Fráncfort, 2010. [Hay trad. cast.: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. Ibscher, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1993.]

GA, vol. 19, *Platon, Sophistes* (WS 1924/1925).
GA, vol 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925). [Hay trad. cast.: *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*, trad. J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 2007.]
SuZ, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tubinga, 1993. [Hay trad. cast.: *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, F.C.E., México, 2ª ed., 1971.]
GA, vol. 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928). [Hay trad. cast.: *Principios metafísicos de la lógica*, trad. J. J. García, Síntesis, Madrid, 2009.]
GA, vols. 29-30, *Die Grundbegriffe der Metapyhsik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (WS 1929-1930). [Hay trad. cast.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, trad. J. A. Ciria, Alianza, Madrid, 2010.]
GA, vols. 56-57, *Zur Bestimmung der Philosophie; 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919); 2. Phänomenologie und tranzendentale Wertphilosophie (SS 1919); 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und das akademische Studium*. [Hay trad. cast.: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. J. Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005.]
GA, vol. 62, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (SS 1922); *Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*.
GA, vol. 94, *Überlegungen II-VI* (Schwarze Hefte, 1931-1938).

LUDWIG WITTGENSTEIN

Werkausgabe (WA), Suhrkamp, Francfort. WA, vol. 1, *Tractatus logico-philosophicus*; *Tagebücher 1914-1916*; *Philosophische Untersuchungen* (PU), Suhrkamp, Fráncfort, 1984. [Hay trad. cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. E. Tierno Galván, Alianza Editorial, Madrid, 1973.]
WA, vol. 2, *Philosophische Bemerkungen*, ed. póstuma de Rush Rhees, Fráncfort, 1984.

WA, vol. 3, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, conversaciones anotadas por Friedrich Waismann, Suhrkamp, Fráncfort, 1984. [Hay trad. cast.: *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998.]
WA, vol. 4, *Philosophische Grammatik*, Suhrkamp, Fráncfort, 1984. [Hay trad. cast.: *Gramática filosófica*, UNAM, México, 2008.]
WA, vol. 5, *Das Blaue Buch, Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*, Suhrkamp, Fráncfort, 1984. [Hay trad. cast.: *Los cuadernos azul y marrón*, trad. F. Gracia, Tecnos, Madrid, 3.ª ed., 2009.]

Vortrag über die Ethik und andere kleine Schriften, ed. Joachim Schulte, Fráncfort, 1989. [Hay trad. cast.: *Conferencia sobre la ética; Lecciones sobre estética, y otros textos*, trads. F. Birules, I. Reguera, Folio, Barcelona, 2007.]
Wörterbuch für Volkschulen, öbv, Viena, 1977.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. W. (1924), *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie: Thema der Doktorarbeit*, Fráncfort.

— (1990), *Über Walter Benjamin – Aufsätze, Artikel, Briefe*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Sobre Walter Benjamin*, trad. C. Fortea, Cátedra, Madrid, 2001.]

— y S. Kracauer, S. (2008), *Briefwechsel 1923-1966*, Fráncfort.

APEL, K.-O. (1973), *Transformationen der Philosophie*, vols. I y II, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *La transformación de la filosofía*, en: *Obra completa*, trad. A. Cortina *et al*., Taurus, Madrid, *s.f.*]

ARENDT, H. (1971), *Benjamin–Brecht–Zwei Essays*, Múnich. [Hay trad. cast.: *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburgo*, Anagrama, Barcelona, 1971.]

— y Jaspers, K. (1985), *Briefwechsel 1926-1969*, eds. Lotte Köhler y Hans Sauer, Múnich.

— (1996), *Ich will verstehen – Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, ed. Ursula Ludz, Múnich. [Hay trad. cast.: *Lo que quiero es comprender*, trad. M. Abella Martínez, Trotta, Madrid, 2010.]

— y M. Heidegger (1998), *Briefe 1925-1975*, ed. Ursula Ludz, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Correspondencia 1925-1975: cartas y otros documentos de 1925 a 1975*, Herder, Barcelona, 2015.]

— (2003), *Der Liebesbegriff bei Augustinus*, Berlín/Viena. [Hay trad. cast.: *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001.]

BARTLEY, W. W. (1983), *Wittgenstein – ein Leben*, Múnich.

BAUDELAIRE, C. (1966), *Die Blumen des Bösen*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Las flores del mal*, trad. José Manuel Pastor Martínez, Tantín, Santander, 2015.]

BAUSCHINGER, S. (2015), *Die Cassirers – Unternehmer, Kunsthändler, Philosophen – Biographie einer Familie*, Múnich.

BIEMEL, W. (1973), *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek.

— y H. Saner (eds.) (1990), *Martin Heidegger / Karl Jaspers – Briefwechsel 1920-1963*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Martin Heidegger, Karl Jaspers: correspondencia (1920-1963)*, Síntesis, Madrid, 2003.]

BLOCH, E. (1969), *Geist der Utopie*, Fráncfort.

BLOM, P. (2014), *Die zerrissenen Jahre, 1918-1928*, Stuttgart.

BLUMENBERG, H. (1979), *Schiffbruch mit Zuschauer*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Naufragio con espectador*, Machado Libros, Madrid, 1995.]

— (2006), *Beschreibung des Menschen*, Fráncfort.

BREDEKAMP, H., y WEDEPOHL C. (2015), *Warburg, Cassirer und Einstein im Gespräch*, Berlín.

BREITHAUPT, F. (2008), *Der Ich-Effekt des Geldes – Zur Geschichte einer Legitimationsfigur*, Fráncfort.

BRENNER, H. (ed.) (1971), *Asja Lacis: Revolutionär im Beruf – Berichte über proletarisches Theater, über Meyerhold, Brecht, Benjamin und Piscator*, Múnich.

CARNAP, R. (1928), *Scheinprobleme in der Philosophie*, Berlín. [Hay. trad. cast.: *Pseudoproblemas de la filosofía*, trad. L. Mues de Schrenk, UNAM, México, 1990.]
— (1934), *Logische Syntax der Sprache*, Viena.
— (1961), *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburgo. [Hay trad. cast.: *La construcción lógica del mundo*, trad. L. Mues de Schrenk, UNAM, México, 1988.]
— (1993), *Mein Weg in die Philosophie*, Stuttgart.
CASSIRER, T. (2003), *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburgo.
CAVELL, S. (2002a), *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *En busca de lo ordinario: líneas de escepticismo y romanticismo*, trad. D. Ribes Nicolás, Cátedra, Madrid, 2002.]
— (2002b), *Die andere Stimme – Philosophie und Autobiographie*, Berlín. [Hay trad. cast.: *Un tono de filosofía: ejercicios autobiográficos*, Machado Libros, Madrid, 2002.]
— (2006), *Der Anspruch der Vernunft*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: Reivindicaciones de la razón, trad. D. Ribes Nicolás, Síntesis, Madrid, 2003.]
CLARK, C. (2013), *Die Schlafwandler – Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog*, Múnich. [Hay trad. cast.: *Sonámbulos: cómo Europa fue a la guerra en 1914*, trads. I. Cifuentes y A. Pradera, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, 2014.]
COHEN, H. (1871), *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín.
— (1902), *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlín.
DESCARTES, R. (1965), *Meditationen – Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, Hamburgo. [Hay trad. cast.: *Discurso del método; Meditaciones metafísicas; Correspondencia*, trads. G. Quintás, P. Vidal y J. Bayod, Círculo de Lectores, Barcelona, 1998.]
DILTHEY, W. (1992), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en: *Gesammelte Schriften*, Vol. 7, Stuttgart y Gotinga. [Hay trad. cast.: *Teoría de las concepciones del mundo*, en: *Obra completa*, trad. J. Marías, Altaya, Madrid, 1994.]
EILAND, H. y JENNINGS, W. (2014), *Walter Benjamin – A Critical Life*, Cambridge (MA).
EILENBERGER, W. (2006), *Die Befreiung des Alltäglichen: Gemeinsame Motive in den Sprachphilosophien von Stanley Cavell und Michail Bachtin*, en *Nach Feierabend, Züricher Jahrbuch für Wissenschaftsgeschichte 2*, Zúrich/Berlín.
— (2009), *Das Werden des Menschen im Wort – Eine Studie zur Kulturphilosophie M. M. Bachtins*, Zúrich.
— (2017), «Das Dämonische hat mich getroffen», en: *Philosophie Magazin*, 5/17, pp. 48-51, Berlín.
FARIAS, V. (1989), *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Heidegger y el nazismo*, El Aleph, Barcelona, 1989.]
FELSCH, P. (2015), *Der lange Sommer der Theorie – Geschichte einer Revolte (1960-1990)*, Múnich.
FERRARI, M. (2003), *Ernst Cassirer: Stationen einer philosophischen Biographie – Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*, Hamburgo.
FIGAL, G. (2016), *Heidegger zur Einführung*, Hamburgo.
FITZGERALD, M. (2000), «Did Ludwig Wittgenstein have Asperger's Syndrome?», en: *European Child and Adolescent Psychiatry*, Mar; 9(1), 6-65.
FÖRSTER, E. (2012), *Die 25 Jahre der Philosophie – Eine systematische Rekonstruktion*, Fráncfort.
FREDE, D. (2002), «Die Einheit des Seins – Heidegger in Davos – Kritische Überlegungen», en: D. Kaegi y E. Rudolph (eds.), *Cassirer – Heidegger – 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburgo.
FREGE, G. (1962), *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Gotinga.
— (1966), *Logische Untersuchungen*, Gotinga. [Hay trad. cast.: *Escritos lógico-semánticos*, trads. C. Pereda y C. R. Luis, Tecnos, Madrid, 1974.]

— (1989), «Briefe an Ludwig Wittgenstein aus den Jahren 1914-1920», ed. A. Janik, en: *Grazer Philosophische Studien*, 33/34, pp. 5-33.
FRIEDLANDER, E. (1995), *Walter Benjamin – Ein philosophisches Porträt*, Múnich.
FRIEDMAN, M. (2004), *Carnap, Heidegger, Cassirer – Geteilte Wege*, Fráncfort.
FULD, W. (1981), *Walter Benjamin zwischen den Stühlen*, Fráncfort.
GABRIEL, M. (2015), *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlín. [Hay trad. cast.: *Por qué el mundo no existe*, trad. E. G. de la G., Océano, México, 2016.]
GADAMER, H.-G., *Philosophische Lehrjahre – Eine Rückschau*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Mis años de aprendizaje*, trad. R. Fernández de Maruri, Herder, Barcelona, 1997.]
GEBAUER, G., F. GOPPELSRÖDER y J. VOLBERS (eds.) (2009), *Wittgenstein – Philosophie als «Arbeit an Einem selbst»*, Múnich.
GEIER, M. (1999), *Der Wiener Kreis*, Reinbek.
— (2006), *Martin Heidegger*, Reinbek.
GLOCK, H.-J. (2000), *Wittgenstein-Lexikon*, Darmstadt.
GOMBRICH, E. H. (1970), *Aby Warburg – An Intellectual Biography*, Londres. [Hay trad. cast.: *Aby Warburg: una biografía intellectual*, Alianza, Madrid, 1992.]
GORDON, P. E. (2010), *Continental Divide – Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge M. A.
GRUNENBERG, A. (2016), *Hannah Arendt und Martin Heidegger – Geschichte einer Liebe*, Múnich.
GUMBRECHT, H. U. (1993), «Everyday world and life world», *New Literary History*, 1993/4, pp. 745-761.
— (2001), *1926 – Ein Jahr am Rand der Zeit*, Fráncfort.
HABERMAS, J. (1987), *Philosophisch-politische Profile*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Perfiles filosóficos-políticos*, trad. M. Jiménez, Taurus, Madrid, 1986.]
— (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, trad. R. Vilà, Paidós, Barcelona, 2003.]
— (1997), «Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung – Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg», en: D. Frede y R. Schmücker, *Ernst Cassirers Werk und Wirkung – Kultur und Philosophie*, Darmstadt.
— (2012), *Nachmetaphysisches Denken II – Aufsätze und Repliken*, Fráncfort
HALE, K. (1998), *Friends & Apostles – The Correspondence of Rupert Brooke and James Strachey – 1905-1914*, New Haven y Londres.
HAMPE, M. (1996), *Gesetz und Distanz: Studien über die Prinzipien der Gesetzmäßigkeiten in der theoretischen und praktischen Philosophie*, Heidelberg.
— (2006), *Erkenntnis und Praxis: Zur Philosophie des Pragmatismus*, Fráncfort.
— (2015), *Die Lehren der Philosophie*, Fráncfort.
HAVERKAMPF, H.-E. (2016), *Benjamin in Frankfurt – Die zentralen Jahre 1922-1932*, Fráncfort.
HEIDEGGER, G. (ed.) (2005), *Mein liebes Seelchen – Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, Múnich.
HENRICH, D. (2011), *Werke im Werden – Über die Genesis philosophischer Einsichten*, Múnich.
HERTZBERG, L. (1994), *The Limits of Experience*, Helsinki.
HITLER, A. (2016), *Mein Kampf – Eine kritische Edition*, Múnich/Berlín. [Hay trad. cast.: *Mi lucha*, trad. J. L. Jerez, Wotan, Barcelona, 1995.]
HOBSBAWM, E. (1995), *The Age of Extremes – 1914-1991*, Londres. [Hay trad. cast.: *Historia del siglo XX*, *1914-1991*, trads. J. J. Faci, J. Auraud, C. Castells, Crítica, Barcelona, 2004.]
HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. (1991), *Dialektik der Aufklärung*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: Dialéctica de la Ilustración, trad. Joaquín Chamorro, Akal, Madrid, 2007.]

HUMBOLDT, W. v. (1995), *Schriften zur Sprache*, Stuttgart. [Hay trad. cast.: *Escritos sobre el lenguaje*, trad. A. Sánchez Pascual, Península, Barcelona, 1991.]
HUSSERL, E. (1966), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 – 1917)*, en: Boehm, R., *Husserliana X*, La Haya. [Hay trad. cast.: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. A. Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.]
HUSSERL, E. (1990), *Die phänomenologische Methode – Ausgewählte Texte I*, Stuttgart. [Hay trad. cast.: *Las conferencias de Londres: método y filosofía fenomenológicos*, trad. R. Leonardo Sánchez, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012.]
HUSSERL, E. (1992), *Phänomenologie der Lebenswelt – Ausgewählte Texte II*, Stuttgart.
ILLIES, F. (2012), *1913 – Der Sommer des Jahrhunderts*, Fráncfort.
JANIK, A. y TOULMIN, S. (1984), *Wittgensteins Wien*, Múnich/Viena.
JÄGER, L. (2017), *Walter Benjamin – Das Leben eines Unvollendeten*, Fráncfort.
JASPERS, K. (1960), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín, Gotinga, Heidelberg. [Hay trad. cast.: *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. M. Marín, Gredos, Madrid, 1967.]
— (1978), *Philosophische Autobiographie*, Múnich.
— (1989), *Notizen zu Martin Heidegger*, ed. Hans Saner, Múnich. [Hay trad. cast.: *Notas sobre Martin Heidegger*, trad. V. Romano, Literatura Random House, Barcelona, 1990.]
JECHT, D. (2003), *Die Aporie Wilhelm von Humboldts – Sein Studien- und Sprachprojekt zwischen Empirie und Reflexion*, Hildesheim.
JONAS, H. (1984), *Das Prinzip Verantwortung*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *El principio de responsabilidad*, trad. J. M. Fernández Retenaga, Herder, Barcelona, 2015.]
KAEGI, D. (1995), «Jenseits der symbolischen Formen: Zum Verhältnis von Anschauung und künstlicher Symbolik bei Ernst Cassirer», *Dialektik*, 1995, I, pp. 73-84.
— y E. Rudolph (eds.) (2002), *Cassirer – Heidegger – 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburgo.
KERSHAW, I. (2015), *Höllensturz – Europa 1914 bis 1949*, Múnich. [Hay trad. cast.: *Descenso a los infiernos*, trads. J. Rabasseda, T. De Lozoya, Crítica, Barcelona, 2016.]
KESSLER, H. (1961), *Tagebücher 1918-1937*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Diario, 1893-1937*, trad. R. Gabás, La Vanguardia, Barcelona, 2015.]
KIPPHOFF, P. (1995), «Das Labor des Seelenarchivars», en *Die Zeit*, 17/1995, Hamburgo.
KLAGES, L. (1972), *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn.
KLAGGE, J. (2001), *Wittgenstein: Biography and Philosophy*, Cambridge.
KODER, R. y L. WITTGENSTEIN (2000), *Wittgenstein und die Musik*, Innsbruck.
KREIS, G. (2010), *Cassirer und die Formen des Geistes*, Fráncfort.
KROIS, J. M. (1987), *Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Haven.
— (1995), «Semiotische Transformation der Philosophie: Verkörperung und Pluralismus bei Cassirer und Peirce», *Dialektik*, 1995/1, Hamburgo, pp. 61-71.
— (2002), «Warum fand keine Davoser Disputation statt?», en: D. Kaegi y E. Rudolph (eds.), *Cassirer – Heidegger – 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburgo.
LACIS, A. (1976), *Revolutionär im Beruf*, Múnich.
LANGER, S. K. (1984), *Philosophie auf neuem Wege*, Fráncfort.
LEITNER, B. (1995), *Die Architektur Ludwig Wittgensteins – Eine Dokumentation*, Viena.
LENIN, W. I. (1967), *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlín. [Hay trad. cast.: *Materialismo y empiriocriticismo*, Planeta, Barcelona, 1986.]
LEO, P. (2013), *Der Wille zum Wesen – Weltanschauungskultur, charakterologisches Denken und Judenfeindschaft in Deutschland – 1890-1940*, Berlín.
LEWIN, K. (1981), «Der Übergang von der aristotelischen zur galileischen Denkweise in Biologie und Psychologie», en: *Kurt-Lewin-Werkausgabe*, vol. 1, *Wissenschaftstheorie*, ed. A. Métraux, Berna/Stuttgart, pp. 233-271.

LOTTER, M. S. (1996), *Die metaphysische Kritik des Subjekts – Eine Untersuchung von Whiteheads universalisierter Sozialontologie*, Hildesheim *et al*.
LÖWITH, K. (1960), *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Gotinga.
— (1986), *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart. [Hay trad. cast.: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, trad. R. Zauner, Machado Libros, Madrid, 1993.]
LUBRICH, O. (2016), «Benjamin in Bern», en: *UniPress der Universität Bern*, 167.
LUKÁCS, G. (1970), *Geschichte und Klassenbewußtsein – Studien über marxistische Dialektik*, Neuwied/Berlín. [Hay trad. cast.: *Historia y conciencia de clase*, trad. M. Sacristán, Orbis, Barcelona, 1985.]
— (1994), *Die Theorie des Romans – Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die großen Formen der Epik*, Nördlingen. [Hay trad. cast.: *La teoría de la novela*, trad. M. Sacristán, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999.]
LYOTARD, J.-F., (1986), *Das postmoderne Wissen – Ein Bericht*, Graz/Viena. [Hay trad. cast.: *La condición postmoderna*, trads. M. Antolín Rato, Cátedra, Madrid, 1989.]
MALCOLM, N. (1987), *Erinnerungen an Wittgenstein*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Ludwig Wittgenstein*, trad. M. García Aldonate, Literatura Random House, Barcelona, 1990.]
MARAZIA, C. y D. STIMILLI (eds.) (2007), *Ludwig Binswanger, Aby Warburg – Unendliche Heilung – Aby Warburgs Krankengeschichte*, Zúrich.
MAYER, H. (1992), *Der Zeitgenosse Walter Benjamin*, Fráncfort.
MCGUINNESS, B. F. y H. VON WRIGHT (eds.) (1980), *Luwdig Wittgenstein – Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, Fráncfort.
MCGUINNESS, B. F. (1988), *Wittgensteins frühe Jahre*, Fráncfort.
MEYER, T. (2006), *Ernst Cassirer*, Hamburgo.
MITTELMEIER, M. (2013), *Adorno in Neapel – Wie sich eine Sehnsuchtslandschaft in Philosophie verwandelt*, Múnich.
MONK, R. (1991), *Ludwig Wittgenstein – The Duty of Genius*, Vintage. [Hay trad. cast.: *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*, trad. D. Alou, Anagrama, Barcelona, 2013.]
MOORE, G. E. (1959), *Philosophical Papers*, Londres.
MÜLLER-DOHM, S. (2003), *Adorno*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *En tierra de nadie: Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*, trads. R. H. Bernet y R. Gabás, Herder, Barcelona, 2003.]
NEDO, M. y RANCHETTI M. (1983), *Ludwig Wittgenstein – Sein Leben in Texten und Bildern*, Fráncfort.
NEIMAN, S. (1994), *The Unity of Reason*, Nueva York.
NESKE, G. (1977), *Erinnerungen an Heidegger*, Tubinga.
NEURATH, O. (1981), *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Viena.
TÖMMEL, T. N. (2013), *Wille und Passion – Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Fráncfort.
OTT, H. (1988), *Martin Heidegger – Unterwegs zu seiner Biographie*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Martin Heidegger*, trad. H. Cortés, Alianza, Madrid, 1992.]
PAETZOLD, H. (1993), *Ernst Cassirer*, Hamburgo.
PALMIER, J.-M. (2009), *Walter Benjamin – Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein – Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin*, Fráncfort.
PEIRCE, C. S. (1983), *Phänomen und Logik der Zeichen*, Fráncfort.
— (1991), *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *El pragmatismo*, trad. S. Barrena, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008.]
PEUKERT, D. J. K. (2014), *Die Weimarer Republik – Krisenjahre der klassischen Moderne*, Fráncfort.

PINSENT, D. (1994), *Reise mit Wittgenstein in den Norden – Tagebuchauszüge, Briefe*, Viena/Bozen.

PLATÓN (1991), *Der Staat*, Múnich. [Hay trad. cast.: *La República o el Estado*, trad. P. Azcárate, Espasa, Madrid, 2005 (1992).]

PÖGGELER, O. (1983), *Der Denkweg des Martin Heidegger*, Pfullingen. [Hay trad. cast.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. F. Duque, Alianza, Madrid, 1993.]

POOLE, B. (1998), «Bakhtin and Cassirer – The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism», *The South Atlantic Quarterly*, 97: 3/4, pp. 537-578.

PUTTNIES, H., y G. SMITH (eds.) (1991), *Benjaminiana*, Gießen.

QUINE, W. v. O. (1980), *Wort und Gegenstand*, Stuttgart. [Hay trad. cast.: *Palabra y objeto*, trad. M. Sacristán, Herder, Barcelona, 2001.]

RANG, F. C. (2013), *Deutsche Bauhütte – Ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik*, Leipzig, 1924, reimpr., Gotinga.

RECKI, B. (ed.) (2012), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens – Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburgo.

RHEES, R. (ed.) (1987), *Ludwig Wittgenstein – Porträts und Gespräche*, Fráncfort.

RICKERT, H. (1922), *Die Philosophie des Lebens – Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tubinga.

RORTY, R. (1989), *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. A. E. Sinnot, Paidós, Barcelona, 2009.]

— (1992), *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. J. Fernández Zulaika, Cátedra, Madrid, 1989.]

— (1993), *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart.

RUSSELL, B. (1903), *The Principles of Mathematics*, Londres. [Hay trad. cast.: *Los principios de la matemática*, Espasa, Barcelona, 1983.]

— (1973), *Autobiographie II – 1914-1944*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Autobiografía de Bertrand Russell*, trad. P. del Carril, EDHASA, Barcelona, *s.f.*]

— (2017/orig. 1927), *Warum ich kein Christ bin*, Berlín. [Hay trad. cast.: *¿Por qué no soy cristiano?*, trad. J. Martínez Alinari, EDHASA, Barcelona, 2005.]

SAFRANSKI, R. (2001), *Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, trad. R. Gabás, Tusquets, Barcelona, 1997.]

SARNITZ, A. (2011), *Die Architektur Ludwig Wittgensteins – Rekonstruktion einer Idee*, Viena.

SAUSSURE DE, F. (2001), *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlín *et al.* [Hay trad. cast.: *Curso de lingüística general*, Akal, Madrid, 2013.]

SCHELER, M. (1926), *Wesen und Wirkung der Sympathie*, Bonn. [Hay trad. cast.: *Esencia y formas de la simpatía*, trad. J. Gaos, Ediciones Sígueme, Madrid, 2005.]

— (1986), *Ordo Amoris*, en: M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlass I, Zur Ethik und Erkenntnislehre*, ed. Maria Scheler, *Gesammelte Werke*, vol. X, Bonn. [Hay trad. cast.: *Ordo amoris*, trad. X. Zubiri, Caparrós Editores, Madrid, 1996.]

SCHILPP, P. (ed.) (1949), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, La Salle.

— (ed.) (1963), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle.

SCHOLEM, G. (1975), *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Walter Benjamin: historia de una amistad*, trads. V. Jarque, J. F. Ivars, Debolsillo, Barcelona, 2014.]

— (1994-1999), *Briefe – 3 Bände*, ed. I. Schedletzky y T y Sparr, Múnich. [Hay trad. cast.: *Correspondencia (1933-1973)*, trads. J. Alcoriza, A. Lastra, Pre-Textos, Madrid, 2010.]

SCHUBBACH, A. (2016), *Die Genese des Symbolischen – Zu den Anfängen von Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, Hamburgo.

SCHULTE, M. (ed.) (1989), *Paris war unsere Geliebte*, Múnich.

SCHWEMMER, O. (1997a), *Ernst Cassirer – Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlín.

— (1997b), *Die kulturelle Existenz des Menschen*, Berlín.

— (2001), «Zwischen Ereignis und Form», en: D. Kaegi y E. Rudolph (eds.) (2002), *Cassirer – Heidegger – 70 Jahre Davoser Disputation*, *Cassirer-Forschungen*, 9, Hamburgo, pp. 48-63.

SIGMUND, K. (2015), *Sie nannten sich der Wiener Kreis – Exaktes Denken am Rande des Untergangs*, Wiesbaden.

SIMMEL, G. (1921), *Goethe*, Leipzig.

— (1995), «Kant und Goethe», *Georg-Simmel Gesamtausgabe*, vol. 10, Fráncfort, pp. 119-166.

SOMAVILLA, I., A. UNTERKIRCHNER, C. P. BERGER (eds.) (1994), *Ludwig Hänsel – Ludwig Wittgenstein – Eine Freundschaft*, Innsbruck.

SOMAVILLA, I. (ed.) (2006), *Wittgenstein – Engelmann, Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*, Innsbruck/Viena. [Hay trad. cast.: *Ludwig Wittgenstein. Cartas, encuentros, recuerdos*, trad. I. Reguera, Pre-Textos, Barcelona, 2009.]

— (ed.) (2012), *Begegnungen mit Wittgenstein – Ludwig Hänsels Tagebücher 1918/1919 und 1921/1922*, Innsbruck/Viena.

SPÄTER, J. (2016), *Siegfried Kracauer – Eine Biographie*, Fráncfort.

SPENGLER, O. (1922), *Der Untergang des Abendlandes – Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, vol. 2, Múnich. [Hay trad. cast.: *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*, Espasa, Madrid, *s.f.*]

STORCK, J. W. (ed.) (1990), *Martin Heidegger / Elisabeth Blochmann – Briefwechsel 1918 – 1969*, Marbach.

TAYLOR, C. (1999), *Die Quellen des Selbst*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, trad. A. Lizón, Paidós Ibérica, Barcelona, 2006.]

THOMÄ, D. (ed.) (2005), *Heidegger-Handbuch – Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart.

TÖMMEL, T. N. (2013), *Wille und Passion – Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Fráncfort.

TRABANT, J. (1990), *Traditionen Humboldts*, Fráncfort.

TIHANOV, G. (2000), *The Master and the Slave: Lukács, Bakhtin and the Ideas of Their Time*, Oxford.

VOSSENKUHL, W. (ed.) (2001), *Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus – Klassiker auslegen*, Berlín.

VYGOTSKI, L. S. (2002), *Denken und Sprechen*, Weinheim. [Hay trad. cast.: *Pensamiento y lenguaje*, trad. J. P. Tosaus, Paidós Ibérica, Barcelona, 2010.]

WARBURG, A. M. (1995), *Das Schlangenritual*, Berlín. [Hay trad. cast.: *El ritual de la serpiente*, trad. J. Etorena, Sexto Piso, Madrid, 2008.]

WAUGH, A. (2010), *Das Haus Wittgenstein – Geschichte einer ungewöhnlichen Familie*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *La familia Wittgenstein*, trad. R. García Pérez, Lumen, Barcelona, 2009.]

WATSON, P. (2010), *The German Genius – Europe's Third Renaissance, The Second Scientific Revolution and the Twentieth Century*, Londres.

WEININGER, O. (1980), *Geschlecht und Charakter – Eine prinzipielle Untersuchung*, Berlín. [Hay trad. cast.: *Sexo y carácter*, trad. F. Jiménez de Asúa, Losada, Madrid, 2004.]

WHITEHEAD, A. N. y RUSSELL, B. (1910-1913), *Principia Mathematica*, 3 vols., Cambridge. [Hay trad. cast.: *Principia mathematica*, trad. J. M. Domínguez, Ediciones Paraninfo, Madrid, 1981.]

— (1984), *Die Funktion der Vernunft*, Stuttgart. [Hay trad. cast.: *La función de la razón*, 2.ª ed., Tecnos, Madrid, 2003.]

WITKOP, P. (ed.) (1922), *Deutsche Leben*, Berlín.
WITTE, B. (1985), *Walter Benjamin*, Reinbek. [Hay trad. cast.: *Walter Benjamin: una biografía*, trad. A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 2002.]
WITTGENSTEIN, H. (2006), *Ludwig sagt …*, ed. Mathias Iven, Berlín.
— (2015), *Familienerinnerungen*, ed. I. Somavilla, Insbruck/Viena.
WITTGENSTEIN, L. (1969), *Briefe an Ludwig von Ficker*, Salzburgo.
WIZISLA, E. (2004), *Benjamin und Brecht*, Fráncfort. [Hay trad. cast.: *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*, Paidós-Argentina, Buenos Aires, 2007.]
— (2015), *Begegnungen mit Benjamin*, Leipzig.
— (ed.) (2017), *Benjamin und Brecht – Denken in Extremen*, Fráncfort.
WRIGHT, G. v. (ed.) (1975), *Ludwig Wittgenstein – Letters to C. K. Ogden*, Oxford.
WÜNSCHE, K. (1985), *Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein*, Fráncfort.
WUNDT, W. (1911), *Probleme der Völkerpsychologie*, Leipzig. [Hay trad. cast.: *Elementos de psicología de los pueblos*, Alta Fulla, Barcelona, 1990.]
— (1916), *Die Nationen und ihre Philosophie – Ein Kapitel zum Weltkrieg*, Leipzig.
ZIEGLER, P. (2016), *Between the Wars 1919-1939*, Londres.

AGRADECIMIENTOS

Nadie debería, nadie puede escribir un libro él solo. Por eso quiero manifestar mi gratitud especialmente a las siguientes personas e instituciones:

Michael Gaeb y Tom Kraushaar, que me acompañaron desde el principio en mi proyecto de escribir este libro. Christoph Selzer, Yelenah Frahm, Dorothea Scholl y Christiane Braun, que leyeron y corrigieron minuciosamente mi trabajo.

Michael Hampe y Fritz Breithaupt, que lo comentaron y me hicieron importantes sugerencias.

Fabrice Gerschel y todo el equipo de *Philosophie Magazin* por la libertad que me dieron y la indulgencia que mostraron.

Los organizadores y participantes del grupo de trabajo «Philosophie und Literatur» de la Eidgenössische Technische Hochschule de Zúrich, en cuyo seno sometí a discusión partes del manuscrito.

El Departamento de Estudios Germánicos de la Universidad de Indiana, en Bloomington, que en primavera de 2017 me proporcionó como profesor visitante distinguido Max Kade las mejores condiciones imaginables para trabajar en el manuscrito. Y los estudiantes del curso para graduados GER-G - 625 («The Explosion of Thought»), a los que agradezco sus preguntas y puntos de vista.

Los grandes biógrafos de mis cuatro «magos»: Rüdiger Safranski (*Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*), Ray Monk (*Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*), Thomas Meyer (*Ernst Cassirer*), y Howard Eiland y Michael W. Jennings (*Walter Benjamin — A Critical Life*). Sus trabajos me acompañaron e inspiraron constantemente mientras escribía el libro.

Por último, doy las gracias a Pia, Venla y Kaisa, que no solo soportaron, sino que también aportaron mucho durante todos estos años.

ÍNDICE ALFABÉTICO

NOTAS

I
PRÓLOGO
LOS MAGOS

[1] Aquel examen oral y sus circunstancias se describen en R. Monk (1991), pp. 255 y ss.
[2] K. Hale (1998) nos transmite una buena impresión de la atmósfera de los «Apóstoles».
[3] B. McGuinness y H. von Wright (eds.) (1980), (en lo sucesivo Wittgenstein, *Briefwechsel*), p. 176.
[4] Citado en R. Monk (1991), p. 271.
[5] *Ibid.*, p. 272.
[6] Para una descripción más detallada de la disputa y su contexto, véase D. Kaegi y K. Rudolph (eds.) (2002).
[7] T. Cassirer (2003), pp. 186 y ss.
[8] M. Friedman (2004).
[9] G. Neske (ed.) (1977), p. 28.
[10] Citado en R. Safranski (2001), p. 231.
[11] GS, libro IV, vol. 1, p. 237. [Traducción extraída de: W. Benjamin, *Obras*, libro IV, vol. 1, trad. J. Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2010.]
[12] GS, libro I, vol. 1, p. 227. [Traducción extraída de: W. Benjamin, *Obras*, libro I, vol. 1, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2006; aquí y en adelante citada con ligeras modificaciones.]
[13] Para una descripción detallada de esta fase de su vida, véase H. Eiland y W. Jennings (2014), pp. 314 y ss.
[14] Citado en H. Puttnies y G. Smith (eds.) (1991), pp. 145 y ss.

II
SALTOS
1919

[15] GS, libro II, vol. 1, p. 171.
[16] Véase O. Lubrich (2016), p. 29.
[17] *Cf.* H. Eiland y M. Jenkins (2014), p. 102.
[18] GB, vol. II, p. 29
[19] GS, libro I, vol. 1, pp. 7-122.
[20] *Ibid.*, p. 78.

[21] *Ibid.*, p. 58.
[22] *Ibid.*, pp. 65 y ss. [Traducción extraída de: W. Benjamin, *Obras*, libro I, vol. 1, traducción de A. Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2006; aquí y en adelante citada con ligeras modificaciones.]
[23] GB, vol. II, p. 51.
[24] Citado en R. Monk (1991), p. 171.
[25] L. Wittgenstein, *Briefwechsel*, p. 96.
[26] *Cf.* A. Waugh (2010), pp. 38 y ss.
[27] WA, 8 de julio de 1916, vol. 1, p. 169.
[28] *Ibid.*, pp. 106 y ss.
[29] *Ibid.*, 2 de agosto de 1916, p. 174.
[30] Citado en H. Ott (1988), p. 107.
[31] *Ibid.*, pp. 106 y ss.
[32] *Ibid.*, p. 114.
[33] R. Safranski (2001), pp. 112 y ss., ha puesto de relieve la importancia que tuvo esta clase en el pensamiento de Heidegger. La siguiente exposición se basa, en sus aspectos esenciales, en la interpretación de Safranski.
[34] GA, vols. 56-57, pp. 3-117. [Traducción extraída de: Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. J. Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2005; aquí y en lo sucesivo citada con ligeras modificaciones.]
[35] *Ibid.*, pp. 63 y ss.
[36] *Ibid.*, pp. 67 y ss.
[37] *Ibid.*, p. 220.
[38] J. W. Storck (1990), p. 14.
[39] T. Cassirer (2003), pp. 120 y ss.
[40] ECW, vol. 7, p. 389.
[41] *Cf.* T. Meyer (2006), p. 81.
[42] ECW, vol. 6.
[43] Para una biografía de la familia, véase Bauschinger (2015).
[44] Los contactos y la red familiar de los Cassirer se exponen muy bien en P. Leo (2013).
[45] T. Cassirer (2003), p. 120.
[46] Documentado en el notable estudio de A. Schubbach (2016), pp. 33 y ss.
[47] ECW, vol. 18, p. 36.

III
LENGUAJES
1919-1920

[48] L. Wittgenstein, *Briefwechsel*, p. 90.
[49] H. Wittgenstein (2015), p. 158.
[50] M. Fitzgerald (2000).
[51] R. Descartes (1965), *Zweite Meditation*, 29.
[52] WA, vol. 1, PU, 309 (p. 378).
[53] Véase al respecto especialmente A. Janik y P. Toulmin (1984).
[54] Véase al respecto W. W. Bartley (1983), pp. 24 y ss.
[55] Esta descripción del encuentro está extraída de R. Monk (1991), pp. 182 y ss.
[56] *Cf.* R. Monk (1991), p. 182.

[57] G. Heidegger (2005), p. 98.
[58] *Ibid.*, pp. 96 y ss.
[59] *Ibid.*, p. 95.
[60] *Ibid.*, p. 99.
[61] *Ibid.*, p. 101.
[62] GA, vols. 56-57, pp. 91 y ss.
[63] G. Heidegger (2005), p. 116.
[64] *Ibid.*, p. 112.
[65] GB, vol. II, pp. 87 y ss.
[66] GS, libro II, vol. 1, pp. 140-157.
[67] GB, vol. II, p. 108.
[68] En Heidegger, GA, vol. 1.
[69] GB, vol. II, p. 127.
[70] GS, vol. libro IV, vol. 1, pp. 7-65.
[71] *Ibid.*, pp. 112 y ss.
[72] GS, libro IV, vol. 1, p. 7. [Traducción extraída de: W. Benjamin, *Obras*, libro IV, vol. 1, trad. J. Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2010; aquí citada con modificaciones.]
[73] *Ibid.*, p. 12.
[74] *Ibid.*, pp. 13 y ss.
[75] *Ibid.*, p. 16.
[76] GS, libro II, vol. 1, p. 144.
[77] M. Scheler, en: P. Witkop (1922), p. 164.
[78] T. Cassirer (2003), p. 111.
[79] E. Cassirer, *›Disposition‹ der ›Philosophie des Symbolischen‹*, p. 32, citado en A. Schubbach (2016), p. 433.
[80] ECW, vol. 12, p. 231. [Traducción extraída de: E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., trad. Armando Morones, F.C.E., México, 1971; aquí y en lo sucesivo citada con algunas modificaciones. Esta obra recoge los vols. 11, 12 y 13 de ECW.]
[81] WWS, pp. 175 y ss.
[82] *Ibid.*, p. 101.
[83] ECW, vol. 11.
[84] *Ibid.*, p. 48.
[85] *Ibid.*, p. 49.
[86] *Ibid.*, p. x.
[87] Manuscrito de 1919, p. 243, citado en A. Schubbach (2016), pp. 355 y ss.

IV
FORMACIÓN
1922-1923

[88] G. Heidegger (2005), p. 124.
[89] W. Biemel y H. Saner (eds.) (1990), p. 33.
[90] GA, vol. 62, p. 348.
[91] *Ibid.*, p. 354.
[92] *Ibid.*, p. 350.
[93] *Ibid.*, p. 358.

[94] W. Biemel y W. Saner (eds.) (1990), p. 122.
[95] G. Heidegger (ed.) (2005), p. 127.
[96] Citado en T. Cassirer (2003), p. 138.
[97] *Ibid.*, p. 132.
[98] *Ibid.*, p. 131.
[99] *Cf.* T. Cassirer (2003), p. 126.
[100] *Cf.* <http://www.warburg-haus.de/kulturwissenschaftliche-bibliothekwarburg/>.
[101] Citado en T. Meyer (2006), p. 102.
[102] *Ibid.*, p. 103.
[103] WWS, p. 21.
[104] *Ibid.*, p. 24.
[105] T. Cassirer (2003), p. 133.
[106] WWS, p. 38.
[107] T. Cassirer (2003), p. 146.
[108] GB, vol. II, p. 182.
[109] *Ibid.*, p. 270.
[110] *Ibid.*, p. 274.
[111] *Ibid.*, p. 290.
[112] *Ibid.*, p. 173.
[113] GS, libro I, vol. 1, pp. 123-201.
[114] *Ibid.*, p. 134. [Traducción extraída de: W. Benjamin, «Las afinidades electivas de Goethe», en *Obras*, libro I, vol. 1, trad. A. Brotons Muñoz Abada, Madrid, 2006; aquí y en lo sucesivo citada con algunas modificaciones.]
[115] *Ibid.*, p. 139.
[116] *Ibid.*, p. 154.
[117] *Ibid.*, p. 164.
[118] *Ibid.*, p. 185.
[119] *Ibid.*, p. 169.
[120] *Ibid.*, p. 188.
[121] *Ibid.*, p. 189.
[122] K. Wünsche (1985), p 202.
[123] *Ibid.*
[124] *Ibid.*, p. 140.
[125] Carta a Engelmann, 2 de enero de 1921, en: I. Somavilla (2006), p. 32.
[126] B. Russell (2017, orig. 1927).
[127] Wittgenstein, *Briefwechsel*, p. 123.

V
TÚ
1923-1925

[128] K. Wünsche (1985), pp. 180 y ss.
[129] Wittgenstein, *Briefwechsel*, pp. 109 y 115.
[130] *Ibid.*, p. 126.
[131] *Ibid.*
[132] Citado en K. Wünsche (1985), p. 195.

[133] G. von Wright (1975), p. 69.
[134] Wittgenstein, *Briefwechsel*, p. 129.
[135] *Ibid.*, pp. 139 y ss.
[136] *Ibid.*, p. 142.
[137] *Cf. Sein und Zeit*, § 11, pp. 50 y ss.
[138] A. M. Warburg (1995), p. 55.
[139] Sobre el contexto y los detalles del encuentro, véase H. Bredekamp y C. Wedepohl (2015). El presente texto se basa en este trabajo.
[140] Véase, a este respecto, T. Cassirer (2003), p. 150.
[141] C. Marazia y D. Stimilli (eds.) (2007), p. 112.
[142] *Ibid*.
[143] *Cf.* R. Safranski (2001), pp. 156 y ss.
[144] Una versión previa de este capítulo se publicó en *Philosophie Magazin*, 5-17.
[144] H. Arendt y M. Heidegger (1998), p. 14.
[145] *Ibid.*, p. 11.
[146] Para una descripción detallada de las relaciones amorosas entre Arendt y Heidegger, véase A. Grunenberg (2016).
[147] H. Arendt y M. Heidegger (1998), p. 31.
[148] Para más detalles sobre los conceptos filosóficos que del amor tienen Heidegger y Arendt, véase el excelente estudio de T. N. Tömmel, *Wille und Passion* (2013).
[149] R. Safranski (2001), p. 163.
[150] GB, vol. II, p. 351.
[151] *Ibid.*, p. 370.
[152] *Ibid.*, p. 406.
[153] *Ibid.*, p. 445.
[154] Véase GS, libro IV, vol. 1, p. 308.
[155] GB, vol. II, p. 448.
[156] A. Lacis (1976), p. 46.
[157] GB, vol. II, pp. 466 y ss.
[158] *Ibid.*, p. 486.
[159] GS, libro IV, vol. 1, pp. 307-316.
[160] Véase a este respecto el estudio rico en ideas de M. Mittelmeier (2013).
[161] GS, libro IV, vol. 1, p. 309.
[162] *Ibid.*, p. 310. [Traducción extraída de: W. Benjamin, *Obras*, libro IV, vol. 1, trad. J. Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2010; aquí citada con modificaciones.]
[163] Así lo juzga también M. Mittelmeier (2013), pp. 44 y ss.

VI
LIBERTAD
1925-1927

[164] Véase, a este respecto, y en lo que sigue, M. Mittelmeier (2013), pp. 52 y ss.
[165] J. Später (2016), p. 177.
[166] *Cf.* M. Mittelmeier (2013), p. 52.
[167] La opinión obstinadamente mantenida de que, en el caso de Schultz, los prejuicios antisemitas fueron decisivos, la ha refutado L. Jäger (2017) desde la p. 151 de manera sumamente convincente y

con abundantes datos.
[168] Citado en L. Jäger (2017), p. 153.
[169] GB, vol. III, p. 14.
[170] GS, libro II, vol. 1, p. 140-157.
[171] GS, libro I, vol. 1, p. 217.
[172] GS, libro II, vol. 1, p. 142.
[173] GS, libro I, vol. 1, p. 226.
[174] Véase, a este respecto, M. Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerks», en: GA, vol. 5, pp. 1-74.
[175] GS, libro I, vol. 1, p. 217.
[176] Podemos ver un influyente ejemplo en J. Habermas (1991).
[177] GS, libro I, vol. 1, pp. 406 y ss. [Traducción extraída de: W. Benjamin, «El origen del “Trauerspiel” alemán», en *Obras*, libro I, vol. 1, traducción de A. Brotons Muñoz, Abada, Madrid, 20106; aquí y en lo sucesivo citada con algunas modificaciones.]
[178] GS, libro II, vol. 1, p. 155.
[179] Véase W. Benjamin, «Die Aufgabe des Übersetzers», en: GS, libro IV, vol. 1, pp. 9-21.
[180] GS, libro I, vol. 1, p. 403.
[181] GB, vol. III, p. 73.
[182] Según M. Mittelmeier (2013), pp. 36 y ss.
[183] GS, libro I, vol. 1, p. 350.
[184] GB, vol. III, p. 102.
[185] G. Heidegger (ed.) (2005), p. 140.
[186] SuZ, n.º 4, p. 12. [Traducción extraída de: M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, F.C.E., México, 2ª ed., 1971; aquí y en lo sucesivo citada con algunas modificaciones.]
[187] *Cf.* WA, vol. 1, *Tractatus*, 6.4312. [Traducción extraída de: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. E. Tierno Galván, Alianza Editorial, Madrid, 1973; aquí y en lo sucesivo citada con escasas modificaciones.]
[188] SuZ, § 15, pp. 66 y ss.
[189] *Ibid.*, pp. 68 y ss.
[190] *Ibid.*, p. 69.
[191] W. Biemel y H. Saner (eds.) (2003), carta del 26 de diciembre de 1926, p. 71.
[192] SuZ, § 40, pp. 187 y ss.
[193] *Ibid.*, p. 189.
[194] W. Biemel y H. Saner (eds.) (1990), p. 47.
[195] SuZ, § 50, p. 250.
[196] W. Biemel y H. Saner (eds.) (1990), p. 54.
[197] G. Heidegger (ed.) (2005), p. 147.
[198] P. Kipphoff (1995) <http://www.zeit.de/1995/17/Das_Labor_des_Seelenarchivars>.
[199] ECW, vol. 14.
[200] El concepto que tenía Cassirer del Renacimiento se halla analizado de forma sublime en O. Schwemmer (1997), pp. 221-242.
[201] ECW, vol. 14, p. 3.
[202] Tomo este concepto de Michael Hampe (escuchado en conversación con él).
[203] ECW, vol. 14, pp. 131 y ss.
[204] R. Koder y L. Wittgenstein (2000), p. 12.
[205] WA, vol. 1, PU, p. 237. [Traducción extraída de: L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trads. A. García Suárez y U. Moulines, Ediciones Altaya, Barcelona, 1999; aquí y en lo sucesivo citada con ligeras modificaciones.]

[206] *Ibid.*, pp. 237 y ss.
[207] *Ibid.*, p. 239.
[208] *Ibid.*, p. 243.
[209] Véase, a este respecto, K. Wünsche (1985), pp. 92 y ss.
[210] *Ibid.*, p. 106.
[211] *Ibid.*, p. 100.
[212] El presente relato sigue a K. Wünsche (1995), pp. 272 y ss.

VII
PASAJES
1926-1928

[213] Wittgenstein, *Briefwechsel*, p. 113.
[214] Citado en A. Sarnitz (2011), p. 57.
[215] H. Wittgenstein (2015), p. 163.
[216] Véase R. Monk (1991), p. 162.
[217] Véase A. Janik y S. Toulmin (1984), p. 248.
[218] Citado en K. Sigmund (2015), p. 121.
[219] *Idem*.
[220] GA, vol. III, p. 68.
[221] GB, vol. III, pp. 188 y ss.
[222] GS, libro IV, vol. 1, pp. 83-148.
[223] *Ibid.*, p. 85.
[224] GB, vol. III, p. 158 (de una carta a Scholem del 29 de mayo de 1926).
[225] *Ibid.*, pp. 158 y ss.
[226] *Ibid.*, p. 195.
[227] Publicado como *Moskauer Tagebuch* en GS, vol. VI, pp. 292-409.
[228] GB, vol. III, pp. 221 y ss.
[229] GS, vol. VI, p. 312. [Traducción extraída de: W. Benjamin, *Diario de Moscú*, trad. M. Delgado, Taurus, Madrid, 1988.]
[230] *Ibid.*, p. 306.
[231] *Ibid.*, p. 317.
[232] *Ibid.*, p. 318.
[233] *Ibid.*, p. 359.
[234] Véase P. Blom (2014), p. 94.
[235] Citado en GB, vol. III, p. 305. El relato completo de la velada por Scholem se encuentra en G. Scholem (1975), pp. 172-175.
[236] GB, vol. III, p. 346.
[237] ECW, vol. 13, p. 1.
[238] T. Cassirer (2003), pp. 163 y ss.
[239] Citado en H. Blumenberg (1979), p. 73.
[240] Véase H. U. Gumbrecht (2001), p. 187.
[241] T. Cassirer (2003), p. 165.
[242] *Cf.* T. Meyer (2006), p. 109.
[243] *Ibid.*
[244] S. Bauschinger (2015), p. 159.

[244] *Ibid.*, p. 111.
[245] ECW, vol. 17, p. 291.
[246] *Ibid.*, pp. 295 y ss.
[247] *Ibid.*, p. 302.
[248] *Ibid.*, pp. 307 y ss.
[249] Véase T. Meyer (2006), p. 152.
[250] T. Cassirer, (2003), p. 181.
[251] G. Heidegger (ed.) (2005), pp. 148 y ss.
[252] *Ibid.*, p. 153.
[253] GA, vol. 26, p. 185.
[254] J. W. Storck (ed.) (1990), p. 25.
[255] G. Heidegger (ed.) (2005), p. 157.
[256] J. W. Storck (ed.) (1990), pp. 25 y ss.

VIII
TIEMPO
1929

[257] G. Heidegger (ed.) (2005), pp. 160 y ss.
[258] *Ibid.*, pp. 161 y ss.
[259] Citado en M. Friedman (2004), p. 22.
[260] G. Heidegger (ed.) (2005), p. 161.
[261] J. W. Storck (1990), p. 30.
[262] T. Cassirer (2003), p. 188.
[263] Citado por J. M. Krois (2002), en: D. Kaegi y E. Rudolph (eds.) (2002), p. 239.
[264] *Ibid.*, p. 244.
[265] *Ibid.*, p. 239.
[266] T. Cassirer (2003), p. 188.
[267] Citado en D. Kaegi y E. Rudolph (eds.) (2002), p. v.
[268] Todas las citas están tomadas de los protocolos del debate recogidos en Heidegger, GA, vol. 3 (pp. 274-296).
[269] G. Heidegger (ed.) (2005), p. 162.
[270] J. W. Storck (1990), p. 30.
[271] Citado por J. M. Krois (2002), en: D. Kaegi y E. Rudolph (eds.) (2002), p. 234.
[272] En GA, vol. 3.
[273] GB, vol. III, p. 449.
[274] *Ibid.*, p. 378.
[275] GS, libro II, vol. 1, pp. 310-324. [Traducción extraída de: W. Benjamin, «El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea», en: *Iluminaciones*, I, prólogo, trad. y notas de J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1971.]
[276] *Ibid.*, pp. 295-310.
[277] *Ibid.*, p. 298.
[278] *Ibid.*, pp. 307 y 300.
[279] *Ibid.*, pp. 312, 319 y ss.
[280] GS, libro V, vol. 1, p. 45. [Traducción extraída de: W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, trads. L. Fernandez Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, Akal, Madrid, 2004; aquí citada con ligeras

modificaciones.]
[281] GB, vol. III, pp. 403 y ss.
[282] A. Lacis (1976), p. 62.
[283] GB, vol. III, p. 417.
[284] H. Kessler (1961), p. 462.
[285] *Ibid.*, pp. 376 y ss.
[286] *Cf.* P. Blom (2014), pp. 286 y ss.
[287] A. Lacis (1976), p. 59.
[288] GB, vol. III, p. 463.
[289] *Ibid.*, p. 483.
[290] Citado en R. Monk (1991), p. 275.
[291] *Ibid.*
[292] WA, vol. 3, p. 18.
[293] *Ibid.*, pp. 44 y ss.
[294] Citado en R. Monk (1991), p. 261.
[295] WA, vol. 1, PU 109, p. 299.
[296] Véase *ibid.*, § 127.
[297] *Ibid.*, 43, p. 262.
[298] *Ibid.*, *Vorwort*, pp. 231 y ss.
[299] Wittgenstein, L. (1989), pp. 18 y ss.
[300] *Ibid.*, pp. 14 y ss.

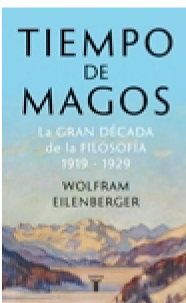
EPÍLOGO

[301] GA, vol. 16, p. 184.
[302] Citado en R. Monk (1991), p. 289.

NOTAS DEL TRADUCTOR

(1) Traducción extraída de: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. E. Tierno Galván, Alianza Editorial, Madrid, 1973; aquí y en lo sucesivo citada con escasas modificaciones.
(2) El término «exposición», con que aquí traducimos el sustantivo *Freilegung*, derivado del verbo *freilegen*, no significa exposición de una idea, un argumento, etc., sino «puesta al descubierto» (más literalmente, «despejamiento») de algo escondido, disfrazado o alterado.
(3) Wilhelm von Humboldt está detrás del concepto de Bildung como ideal de educación académica.

La historia de cómo cuatro genios revolucionaron la filosofía y cambiaron nuestra forma de entender el mundo.



«Un libro que no tendrá parangón en mucho tiempo. Engancha como un thriller y ayuda más a la comprensión de nuestro presente que ningún estudio sociológico.»
Micha Brumlik, *Die Tageszeitung*

Estamos en 1919. La guerra acaba de terminar. «El doctor Benjamin huye de su padre, el subteniente Wittgenstein comete un suicidio económico, el profesor auxiliar Heidegger abandona la fe y monsieur Cassirer trabaja en el tranvía para inspirarse.» Comienza una década de creatividad excepcional que cambiará para siempre el rumbo de las ideas en Europa. Los años veinte del siglo XX en Alemania dieron forma a nuestro pensamiento contemporáneo, y son el verdadero origen de nuestra moderna relación con el mundo. Entenderlos significa, de alguna manera, entendernos.

Ludwig Wittgenstein, Walter Benjamin, Ernst Cassirer y Martin Heidegger, cuatro gigantes de todos los tiempos, lideraron esta revolución y elevaron el alemán a lengua del espíritu. Fue en una Alemania dividida entre las ganas de vivir y el abismo de la crisis económica, entre la lujuria de las noches berlinesas, las conspiraciones de la República de Weimar y la amenaza del nacionalsocialismo, donde encontraron su voz y su estilo.

En *Tiempo de magos*, la vida cotidiana y los dilemas metafísicos son parte de la misma historia. Con un espléndido estilo narrativo, Eilenberger traza conexiones entre los modos de vida y las teorías de estos cuatro filósofos seductores y brillantes, guiados por la necesidad de responder a las preguntas clave de la historia del pensamiento. Sus respuestas iluminan también los peligrosos tiempos que vivimos hoy.

La crítica ha dicho:
«De Cambridge a Davos, de Berlín a París, *Tiempo de magos* ofrece una narrativa novedosa, extremadamente tangible, de una época que dio forma a nuestro pensamiento como ninguna otra.»
Hans Ulrich Gumbrecht

«Aún quedan algunos libros que nos devuelven por unos días la fascinación de antaño. Este es uno de ellos. Si solo te queda dinero para un libro de filosofía, elige este.»
Wolfgang Pichler, *General-Anzeiger*

«Bellamente narrado. Una asombrosa constelación espiritual, cuatro estilos de vida y cuatro respuestas a la pregunta «¿Qué es el hombre?» en un gran momento de la filosofía.»
Rüdiger Safranski

«Un desafío, accesible y estimulante, a la historia académica de la filosofía. Vale mucho la pena leerlo.»
Thomas Meyer, *Der Tagesspiegel*

«Con erudición, detalles, suspense y buen pulso, Eilenberger relata la década en la que se decidía el destino de Europa, cuando la historia universal contenía la respiración.»
Roman Leick, *Der Spiegel*

«Wolfram Eilenberger nos cuenta la historia de la filosofía alemana al estilo de un cronista deportivo.»
Lorenz Jäger, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*

«Wolfram Eilenberger plantea grandes lecciones sin resultar aleccionador. Conserva el asombro de la filosofía pero descarta la reverencia por lo ininteligible. No toma partido, sino que permite que los diferentes enfoques coexistan. Da ganas de leer y leer a cada uno de los cuatro filósofos retratados.»
Jörg Magenau, *Süddeutsche Zeitung*

«La lectura de este libro es una experiencia absolutamente asombrosa. La investigación de Eilenberger sobre esta década olvidada es, ante todo, un libro para nuestro tiempo.»
Thorsten Jantschek, *Philosophie Magazin*

«Una época incomparable: cuatro hombres establecieron entre 1919 y 1929 los pilares de nuestro pensamiento actual. *Tiempo de magos* cuenta su emocionante historia.»
Toni Hecht, *Börsenblatt*

«Eilenberger no solo es un consumado investigador sino también un comunicador nato de grandes habilidades literarias. Es un placer sumergirse en las mentes de sus héroes.»
Ulrich Rüdenauer, *Die Rheinpfalz*

SOBRE EL AUTOR

Wolfram Eilenberger estudió Filosofía, Psicología y Estudios Románticos en Heidelberg, Turku y Zúrich. Desde 1999 desempeña una importante labor periodística a través de sus columnas en el periódico *Die Zeit* y en *Der Tagesspiegel*. Su trabajo se caracteriza por la aplicación de perspectivas filosóficas a cuestiones de política, vida cotidiana y deporte. Además, es autor de numerosos libros, traducidos a varios idiomas, y por ellos ha obtenido distintos premios. Desde 2011 es editor en jefe de la edición alemana de la revista *Philosophie Magazine*.

Título original: *Zeit der Zauberer*
© 2018, Klett-Cotta - J.G. Cotta’sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart. Edición publicada mediante acuerdo con Literarische Agentur Michael Gaeb.
© 2019, Joaquín Chamorro Mielke, por la traducción
© 2019, Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.U.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-2209-2
Diseño de la cubierta: Penguin Random House Grupo Editorial, a partir del diseño original de Rothfos & Gabler
Imagen de la cubierta: © Bridgeman Images
Conversión ebook: MT Color & Diseño, S.L.
www.mtcolor.es

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright.*
El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir, escanear ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, http://www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

www.megustaleer.com

Penguin
Random House
Grupo Editorial

megustaleer

Descubre tu próxima lectura

Apúntate y recibirás recomendaciones de lecturas personalizadas.

ME APUNTO


@megustaleerebooks


@megustaleer


@megustaleer

ÍNDICE